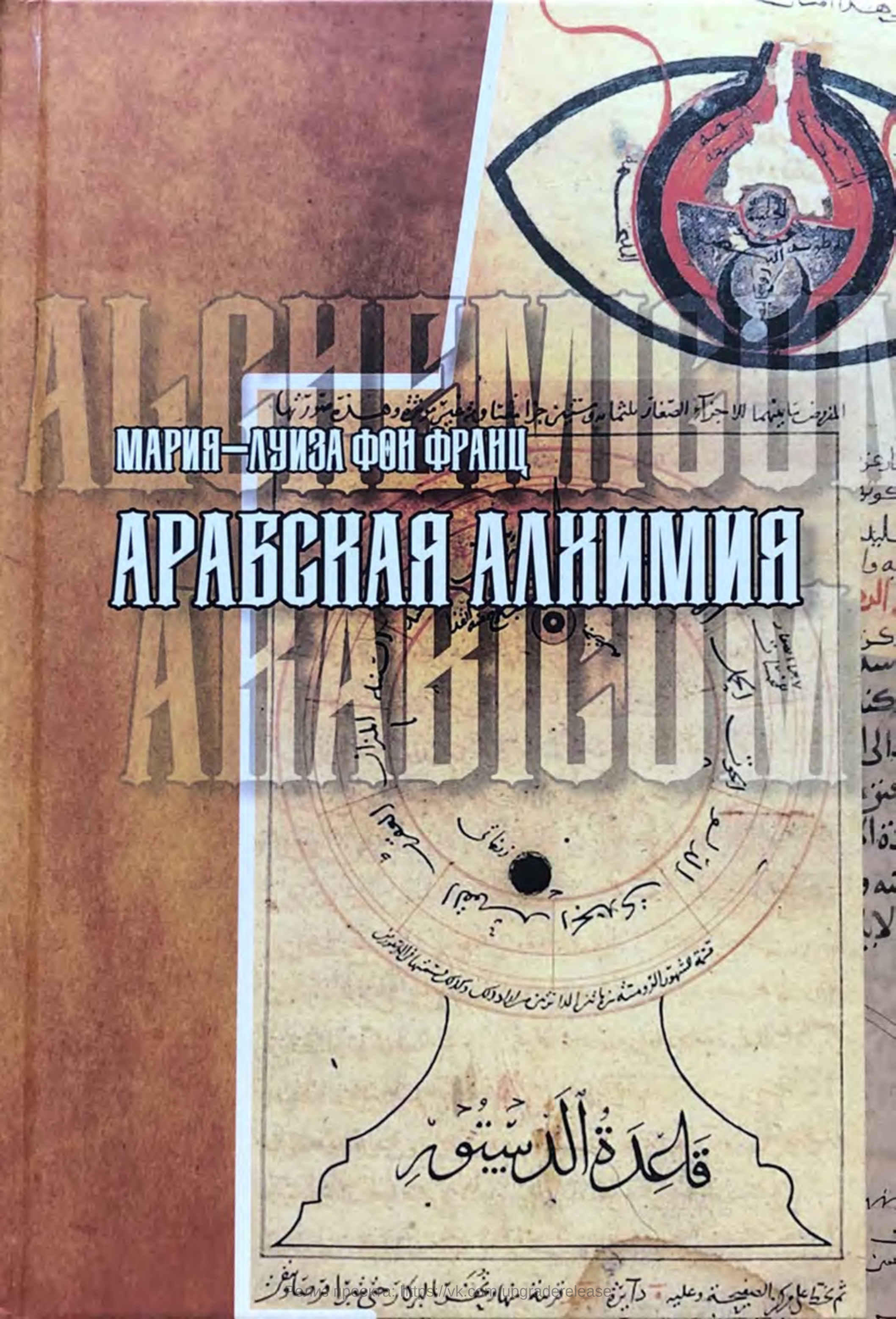

МАРИЯ—ЛУИЗА ФОН ФРАНЦ
АРАБСКАЯ АЛХИМИЯ
قاعدة الذبيقه

ALCHEMICUM ARABICUM

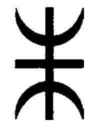
Арабская алхимия

Книга толкования символов Китаб Hall ar-Rumuz
Мухаммед ибн Умаила

С психологическими комментариями
Марии-Луизы Фон Франц

ЖИВОЕ НАСЛЕДИЕ
ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Касталия



2021

УДК 88.2
ББК 62.3

Мария-Луиза Фон Франц

Арабская алхимия — М:«Касталия», 2021 — 294 с.

Это последняя рукопись доктора Марии-Луизы фон Франц, продиктованная в последние годы ее жизни. Она содержит не только блестящий исторический обзор алхимии с египетских времен, но, прежде всего, глубокий комментарий к недавно переведенному арабскому алхимическому тексту 10-го века, который является итогом всего ее жизненного опыта и работы.

Мария-Луиза фон Франц работала с К. Г. Юнгом с 1934 года до его смерти в 1961 году. Она изучала средневековую латынь и классический греческий, и ее областью сотрудничества с Юнгом было изучение алхимии. К двум его основным работам, Aion и Mysterium Coniunctionis, она приложила соответствующие исследования, одним из которых было текстовое издание Aurora Consurgens, опубликованное отдельно в серии Bollingen. Ее исследования были в основном посвящены алхимии, сказкам и толкованию снов.

ISBN 978-5-521-16194-2

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Алхимия была не только предшественницей химии, но и корнем современной глубинной психологии. Юнг (1875—1961) признал в символике алхимии выражение внутренней психической трансформации, которую он и более поздние психологи наблюдали в своих исследованиях сновидений и фантазий. В различных описаниях алхимического процесса Юнг видел символическое проявление постепенной дифференциации и унификации личности алхимика, то, что он называл процессом индивидуации. Эти интенсивные исследования алхимии дали его трансперсональной психологии историческое обоснование, показав, что предложенные им способы рассмотрения психического развития соответствуют опыту, описанному столетия назад.

Чтобы поддержать свои исследования в области алхимии, он попросил молодого филолога доктора Марию-Луизу фон Франц (1915—1998) перевести латинские и греческие алхимические тексты, которые она считала важными для его исследований. Среди этих текстов была Aurora Consurgens[1], алхимическая работа, которая приписывается Фоме Аквинскому. Юнг попросил ее отредактировать этот текст на основе различных рукописей, найденных в европейских библиотеках. Позже он предложил ей написать психологический комментарий к тексту. Ее издание и комментарии появились в 1957 году на немецком языке, как Том III Книги К. Г. Юнга «Mysterium Coniunctionis», опубликованной в 1956 году.

---

[1] Примечание переводчика: Аврора восходящая (лат.)

Мухаммад ибн Умаил — известный в Латинской алхимии как «Сениор» — безусловно, самый часто цитируемый авторитет в этом тексте. Цитаты взяты из работы, которая распространялась в Европе под коротким названием Tabula Chemica. В ходе своей работы над Aurora Consurgens Мария Луиза фон Франц наткнулась на арабский оригинал Tabula Chemica, названный al-Ma' al — waraqi wa-l-ard an-nagmiya (Книга серебристой воды и звездной земли). Эта книга представляет собой обширный комментарий Ибн Умаиля к его собственной алхимической поэме Risalat as-sams ila al-hilal (Послание Солнца к Полумесяцу). Комментарий и поэма были частично переведены на латынь, таким образом, достигнув западной культуры. Арабский текст был отредактирован в 1933 году и опубликован в Калькутте М. Турабом Кали, Х. Е. Стэплтоном и М. Хидаятом Хусейном, но только введение было переведено на английский язык.

Al-Ma' al — waraqi wa-l-ard an-nagmiya считается одним из наиболее точных источников, открывающих духовные измерения арабской алхимии, как можно видеть из многих цитат в Aurora Consurgens. Ибн Умаил представляет алхимию, ориентированную не на химию, поэтому он получил мало внимания от историков алхимии. Однако он говорит в своих текстах — как он неоднократно подчеркивает — о символах, а не о конкретных субстанциях. Несмотря на эти ясные утверждения, большинство историков алхимии продолжают рассматривать эти символы как иносказательные названия (Decknamen) веществ. Отрицание существования символов можно рассматривать как отражение общей позиции одностороннего рационального мышления, сравнимой с позицией Зигмунда Фрейда, который также пытался свести символы бессознательного ни к чему иному, кроме как обозначению знаков чего-то вполне определенного и постижимого.

В последние годы своей жизни Мария-Луиза фон Франц хотела расширить базу источников арабской алхимии, чтобы лучше понять

психологические прозрения этих интровертных ценителей души. Из-за ее исследований по Aurora Consurgens тексты Мухаммада ибн Умаила представляли для нее особый интерес. Она посоветовала мне заняться первичным исследованием текстов этого автора, потому что до нашей публикации «Hall ar-Rumuz» (Трактовка символов, GALA I) у нас не было английского перевода его текстов.

В основе приведенных комментариев Марии-Луизы фон Франц о Hall ar-Rumuz лежит грубый перевод одной единственной рукописи этого текста из библиотеки Асафии в Хайдарабаде (Индия). Он был реализован в качестве первого чернового варианта в 1987/88 году Сальвой Фуадом и редактором, двумя непрофессионалами в области истории алхимии. Поскольку здоровье доктора фон Франца ухудшалось, ей пришлось написать свой комментарий на основе этого первого черновика. Однако она хотела, чтобы издание этого текста было выполнено в соответствии с научными стандартами, и поэтому она поощряла интенсивные дополнительные исследования.

Поиск других рукописей того же текста, перевод других алхимических текстов Мухаммада ибн Умаила, а также арабских алхимических рукописей от авторов, цитируемых в Hall ar-Rumuz, был необходим для лучшего знакомства с образом мышления Ибн Умаила. Это позволило улучшить перевод, шаг за шагом. В 1994 и 1998 годах удалось получить еще две рукописи для Hall ar-Rumuz. Это прояснило проблемы перевода, с которыми мы столкнулись в первой рукописи. Изучение литературы и прямые контакты с экспертами в этой области еще больше способствовали лучшему пониманию. Это привело к многочисленным изменениям в переводе основного текста. После смерти Марии-Луизы фон Франц в 1998 году была получена четвертая рукопись из коллекции Солтана-Али Солтани в Фарсе (Иран). Эта рукопись содержала наиболее показательное введение в Hall ar-Rumuz, отсутствующее

во всех других рукописях. Сопоставление этих четырех текстов было любезно сделано профессором доктором Уилфердом Маделунг, почетным профессором Оксфордского университета. Он также рассмотрел перевод Сальвы Фуада и редактора.

Результат этой работы представлен здесь. После общего введения Марии-Луизы фон Франц, представленного в Части I, следует в Части II первый перевод в черном цвете с частями, которые должны быть исправлены или опущены, приведенными в голубом цвете. Это был текст, доступный Марии-Луизе фон Франц. Исправления, полученные из нового перевода (опубликованного в GALA I), даются справа от оригинального перевода зеленым цветом. Это позволит читателю увидеть, на каком тексте была основана интерпретация М.-Л. фон Франц. Из-за недостаточного перевода она, например, не могла видеть символику свинца-меди или пара и дыма, которые играют такую важную роль для Ибн Умаила. Только после дальнейшего перевода текстов, написанных Ибн Умаилом, и тех текстов, которые были для него источником вдохновения, стало ясно, что он имел в виду под этими символами. Тот факт, что Мария-Луиза фон Франц смогла, несмотря на эти помехи и плохое здоровье, написать свой комментарий, просто поразителен. Более поздние исследования в других текстах, написанных Ибн Умаилом, и перевод текстов, которые он цитирует, ясно показывают, что ее основные мысли все в точку и теперь позволяют глубже исследовать эту область арабской алхимии. Первые результаты будут представлены в томе I В Corpus Alchemicum Arabicum (CALA IB). Комментарий М.-Л. фон Франц показывает, что Hall ar-Rumuz является ключевым текстом для лучшего понимания религиозного измерения символической арабской алхимии.

Комментарий М.-Л. фон Франц в Части III включает в себя окончание рукописи, полученной из библиотеки Хайдарабада (Ms G), которую мы до сих пор не нашли ни в одной другой руко-

писи. Таким образом, могут быть даны только улучшения перевода этой единственной рукописи. Эта Часть III оказалась более поздним текстом, не написанным Ибн Умайлем по причинам, указанным на странице 145 этой книги.

Тяжелая болезнь Марии-Луизы фон Франц помешала ей руководить изданием своей книги. Таким образом, она передала мне свои авторские права вместе с просьбой улучшить перевод и отредактировать интерпретацию. Во избежание искажения смысла ее слов, язык М.-Л. фон Франц был оставлен в этом издании практически без изменений. Необходимые дополнения или замечания редактора в основном тексте или в сносках выделены зеленым цветом.

Поскольку подготовка надлежащего текстового издания Hall ar-Rumuz, а также сбор и перевод других текстов Ибн Умаила и его цитируемых источников заняли много времени, особенно из-за моих других обязанностей в преподавании и исследованиях, я согласился в 1999 году опубликовать ранний вариант комментария Марии-Луизы фон Франц. Он был строго предназначен для частного использования только для тех, кто хотел иметь более ранний доступ к ее тексту. Моника Маламуд была так добра, что взяла на себя большую работу по подготовке и реализации этого частного издания в то время, когда я часто бывал за границей. Думая о читателе, она изменила в некоторых местах первоначальный перевод и заменила наш первоначальный текст более поздними улучшениями перевода, которые я сделал доступными для нее. Но эти изменения не были доступны М.-Л. фон Франц во время ее интерпретации. Для частного издания это должно было облегчить чтение текста Ибн Умаила, но для настоящего издания необходимо напечатать именно тот перевод, который был доступен Марии-Луизе фон Франц. Иначе было бы непонятно, почему ее комментарий в частном издании иногда не совпадает с текстом Ибн Умаила. Строгое запрещение права цитировать это частное издание, как мы надеемся, предотврати-

ло распространение неверных утверждений и/или критики текста Марии-Луи фон Франц.

Таким образом, Corpus Alchemicum Arabicum начинается с Ибн Умаила. Следующий, CALA II будет включать Mushaf as-suwar Зосима. Новое издание Al-Ma' al — waraqi wa-l-ard an-nagmiya, первое издание ad- Durra an-naqlya и al-Qasida al-mimiya, написанные Ибн Умаилем, а также Mafatih as-sanza Зосима будут подготовлены к публикации в ближайшее время.

От всей души благодарю профессора доктора Уилферда Маделунг за сверку текста и соавторство издания CALA, и профессора Д-ра Фуат Сезгин, Франкфурт, за крайне важную поддержку серии с самого начала в 1988 году. Кроме того, я выражаю свою благодарность за материально-техническую помощь в течение всех этих лет Швейцарскому институту археологических и архитектурных исследований Древнего Египта в Каире (директор д-р Х. Ярицц, с 2003 года Д-Р К. фон Пилигрим). Я также благодарю Монику Маламуд за ее поддержку, Сабину Майер-Патцель за предоставление фактических данных от пациентов в поддержку исследованию, доктора Николу Патцель за помощь, а также Фрита Лутона и Доктора Питера Старра за коррекцию и внесение улучшений. И последнее, но не менее важное: эта публикация не стала бы возможной без поддержки Мехмета Бора Акгиила, Уфука Ахина, Эдиза Ахана, Тугба Унли и Уфука Н. Ахина из MAS Matbaacihk A.§ ., Стамбул.

Особая благодарность за финансовую поддержку выражается фонду Марии — Луизы фон Франц и Фонду научно-учебного центра глубинной психологии имени К. Г. Юнга и Марии — Луизы фон Франц в Цюрихе.

Стамбул, Декабрь 2005 года

ПРЕДИСЛОВИЕ МАРИИ-ЛУИЗЫ ФОН ФРАНЦ

История этого издания напоминает художественный вымысел. Когда я читала лекции по алхимии в конце 1960-х годов в Институте Юнга в Цюрихе, я выразила свой гнев по поводу того, что не смогла получить ответ из Хайдарабадской библиотеки (Индия), где, как указывает Стэплтон, содержится много рукописей Ибн Умаила. Даже К. Г. Юнг не мог получить ответа. Тогда студент, доктор Абт, подхватил эту тему и предложил поехать в Хайдарабад. Благодаря помощи различных людей и благодаря поразительным совпадениям в его руках оказался богатый урожай фотокопий этих рукописей. Затем возникла трудная задача перевода, потому что переводчик должен был не только знать арабский язык десятого века, но и быть знакомым с алхимическим мышлением. Наконец, доктору Абту удалось найти в Каире, в лице госпожи Сальвы Фуад, адекватного переводчика этого языка, и, выучив арабский язык самостоятельно, доктор Абт вносил ремарки в перевод в соответствие с алхимическим значением используемых слов. Это начинание росло, и доктор Абт теперь владеет ценным собранием арабских алхимических рукописей, которые мы намерены опубликовать. Судя по их содержанию, они составляют недостающее звено в мистической ветви алхимии, между Гностико-герметической греческой алхимией и мистической Латинской алхимией в Европе. До сегодняшнего дня труд De Chemia «Сениора» — как называли Мухаммада ибн Умаила на западе — был практически единственной соответствующей работой, относящейся к этому периоду времени. Бесценная находка гно-

стических рукописей в Наг-Хаммади подарила новые перспективы для традиции гностицизма и герметизма, открывая новый мир всей мистической алхимии этого периода.

Рациональное презрение к этой части алхимии, которая была бесполезна для становления химии, до сих пор блокировало интерес к ней. Уникальная заслуга К. Г. Юнга состоит в том, что он показал бесценные сокровища прозрения, скрытые в этом материале. До сих пор только некоторые эзотерические общества знали кое-что об этом, но их точка зрения была лишена связи с эмпирической реальностью психики и находилась и все еще находится под угрозой затопления историческими ассоциациями.

Текст Hall ar-Rumuz с моими комментариями — это только закуска к предстоящей трапезе. Мы решили назвать весь текст-сборник Corpus Alchemicum Arabicum (CALA)[1].

Я хочу выразить свою глубочайшую благодарность профессору Теодору Абту за его смелое начинание и непрестанную преданность делу. Я также благодарю госпожу Сальву Фуад за расшифровку почти неразборчивого текста. Моя глубочайшая благодарность доктору Барбаре Дэвис, которая была моей правой рукой, и которая помогла мне осуществить эту работу и никогда не оставляла меня во время всех моих приступов отчаяния. Я также хочу поблагодарить д-ра Альфреда Риби и д-ра Рене Маламуда за ценные библиографические подсказки.

Кюснахт, лето 1997 Мари-Луиза фон Франц

---

1 Примечание переводчика: Сборник арабской алхимии (лат.)

ЧАСТЬ I

ВСТУПЛЕНИЕ

1. Религиозный Эрос в арабской культуре

Мухаммад ибн Умаил известен в Западной алхимии под латинским именем «Сеньор». До сих пор он пользовался лишь незначительным вниманием со стороны историков химии, которые находили его работы полезными лишь для датировки истории химии[1]. Однако само содержание его сочинений привлекло очень мало внимания, потому что химики рассматривали его только как аллегорическое, другими словами, как бессмысленное[2].

Юнг показал, что алхимия в своем происхождении была не только истоком химии, но и своего рода религиозной йогой, и что мы также находим в ней предысторию современной глубинной психологии[3]. Символическое содержание алхимии[4] возникло из процесса фантазирования, который алхимики переживали, глядя на химические вещества, готовящиеся в их реторте. Сегодня мы узнаем в этих фантазиях проекции, которые имеют очень мало общего с тем, что мы знаем о химии, но которые вновь появляются в снах и видениях людей, обращающих внимание на свое собственное бессознательное. В «Психологии и алхимии[5]» Юнг опубликовал сны современного физика-теоретика, в которых содержится большое количество алхимических мотивов. Сновидец был глубоко поглощен тайной ядерной материи, и его бессознательное вызвало в ответ на его сознательную озабоченность мно-

---

1 H. E. Stapleton. Three Arabic Treatises by Muhammad ibn Umail, in: Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. XII (1933) No. 1, p. 117 ff. See also F. Sezgin. Geschichte des arabischen Schrifttums, Vol. IV. p. 283 ff. и M. Ullmann, Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam, p. 217—220.

2 Особенно этому предрассудку способствовал Julius Ruska в Studien zu Muhammad ibn Umail at-Tamiml's Kitab Al-Ma' al — waraqi wa-l-ard an-nagmiya, Isis, Vol. 24 (1935—1936). p. 310 ff.

3 См. C.G.Jung. Lectures given at the ETH и M.-L. von Franz, Alchemy, An Introduction to the Symbolism and the Psychology, p. 15, p. 21. (Некоторые историки химии предполагают третий аспект алхимии: философию природы. См. J. Weyer, Einfiihrung in die arabische Chemie und Alchemie).

4 См. C. G. Jung, Psychology and Alchemy [Coll. Works 12], § 342 ff.

5 Там же. § 52 ff.

жество архетипических образов, очень похожих на те, что мы находим в древних алхимических манускриптах. Поэтому мы можем заключить, что многие алхимические символы были проекциями бессознательных фантазий. По определению, проекция — это восприятие внутреннего психического факта во внешнем объекте. Для читателя, который не может себе представить, как работает этот процесс проекции, я рекомендую прочитать книгу С. Махдихассана «Индийская Алхимия или Расаяна[1]». Автор все еще «верит» в алхимию, а вместе с ней и в то, что некоторые субстанции обладают душой. Между душой алхимиков и душой материи возникает некая мистическая сопричастность и возможность магического взаимодействия. Вот почему душа из нетленного золота может дать бессмертие душе алхимика, или душа алхимика может преобразовать материю, найдя правильное творческое отношение. Только в свете того, что мы знаем сегодня о материи, мы можем назвать утверждения Махдихассана проекцией. Огромное количество алхимических символов больше нельзя увидеть в материальных процессах, но их можно найти внутри нас. Таким образом, не химическое, а символическое содержание алхимии имеет огромное значение для истории глубинной психологии.

Многие алхимики практиковали форму медитации, которая, как упоминалось ранее, напоминает индийскую йогу. Это процедура, в которой эго пытается иметь дело с более глубокими психосоматическими слоями человеческой психики, которые мы теперь называем коллективным бессознательным. Юнг самостоятельно открыл аналогичный метод, который он назвал активным воображением[2]. Это дисциплинированное творческое использование воображения, которое не имеет ничего

---

1 S. Mahdihassan, Indian Alchemy or Rasayana.

2 См. C. G. Jung. Memories. Dreams. Reflections, chapter on Confrontation with the Unconscious». p. 170 ff. а также C. G. Jung, The Visions of Zosimos [Coll. Works 13], § 86, n. 10, Paracelsus as a Spiritual Phenomenon [Coll. Works 13], § 201, § 208. и The Secret of the Golden Flower [Coll. Works 13], § 36.

общего с фантазированием. Человек сосредотачивается на фрагменте фантазии, пока он не становится полностью реальным, а затем вступает с ним в конфронтацию и идет вместе с тем, как он развивается. Таким образом, вызывается последовательный процесс, ведущий к реализации глубочайшего ядра личности. В то время как индийская и китайская даосская йога локализовала содержание своего воображения в сфере тела (точнее, в тонком теле внутри своего физического тела), западные алхимики видели те же процессы, происходящие во внешней химической реторте. Поэтому алхимия была, как я хочу повторить, западным способом обращения с тем, что мы сегодня называем коллективным бессознательным или объективной психикой.

Как я уже пыталась показать в другом месте[1], одним из существенных корней Западной алхимии является египетский ритуал бальзамирования и его связь с мистериями Исиды. Процесс бальзамирования включал погружение тела в раствор содовой щелочи. Слово «натрий» происходит от египетского слова *ntr*, что означает Бог.

Путем погружения тела в божественный раствор, оно, можно сказать, обожествилось и обессмертилось. Шаг за шагом тело превращалось в форму «вечной» материи. Это увековечение было одновременно полным возрождением умершей личности: возрождением не из чрева женщины, а из Нун, изначальных вод вселенной. После полного растворения и даже частичного расчленения, подобно Осирису, мертвый человек воскресает из глубин природы. Сначала этот процесс смерти и воскресения касался только возрождения царя, который представлял бога солнца. Но в более поздние времена этот процесс обретения бессмертия распространялся на всех.

Насколько я могу судить, архетипический мотив увековечения царя был изначальной основной темой Западной алхимии. Вторым ос-

---

[1] M.-L. von Franz, On Dreams and Death, p. 86.

новным мотивом было *coniunctio*, и мистическим образом эти два мотива связаны в теме *unio mystica* между человеком, Богом и природой.

Самым важным западным автором, который до сих пор позволял нам понимать алхимический процесс как внутренний мистический опыт, является Зосима из Панополиса (ныне Ахмим в Верхнем Египте). Он недвусмысленно упоминает, что этот процесс должен сопровождаться определенной формой медитации, которая оказывает решающее влияние на химический процесс. Зосима принадлежал к Гностико-герметической секте, поклонявшейся фигуре Богочеловека Поимандреса[1]. Последний является символом божественного человека, Антропоса света, который пал в материю и должен быть искуплен оттуда адептом.

Одновременно этот человек света является чем-то вроде космического ноуса. Я должна отослать читателя ко всем объяснениям, которые Юнг посвятил этой фигуре в своей работе «Психология и алхимия»: мы находим, что Сын Божий, несомненно, ассоциируется с искусством священников (*hieratiche techne*). Я даю соответствующие фрагменты в буквальном переводе[2]:

> *7: Если вы размышляли и обитали в обществе людском, вы увидите, что Сын Божий стал всем ради благочестивых душ: чтобы увести душу из владычества Heimarmene (судьба, по — немецки: Gestirnszwang) в [царство] бестелесного, посмотрите, как он стал всем — Богом, ангелом и человеком, способным страдать. Ибо, обладая властью во всем, он может стать всем, как пожелает; и он повинуется отцу в той мере, в какой*

---

[1] См. R. Reitzenstein, Poimandres: эта основная работа по Антропосному Гнозису в древности была оспорена по многим пунктам, касающимся происхождения мотива Антропоса. Рейтценштейн, конечно, ошибается, постулируя исключительно иранское происхождение мотива, но его общий взгляд на эллинистический гностицизм и герметизм, на мой взгляд, все еще остается верным

[2] C. G. Jung. Psychology and Alchemy [Coll. Works 12], § 456. Юнг использовал текст, опубликованный M. Berthelot. Collection des Alchemistes Grecs. 'Sur les appareils et fourneaux. Commentaires authentiques sur la lettre Omega', III. XL1X, 4–12. Sec now the new edition of M. Mertens. Les Alchemistes grecs. IV. I.Zosimcde Panopolis (Paris. 1995). Paragraph numbers follow the nev. edition, p. 4 IT.

он проникает во все тела и освещает ум каждой души, побуждая ее следовать за ним до благословенных сфер, где она была до начала телесных вещей, тоскующая и ведомая им к свету.

8: И примем во внимание скрижаль, написанную Битосом, и трижды великого Платона, и бесконечно великого Гермеса, говорящего, что первый человек обозначен первосвященным словом Тот; который является толкователем всего сущего. Халдеи, парфяне, мидяне и евреи называют его Адамом, что в переводе означает девственную землю, кроваво-красную (или кровавую) землю, огненную или плотскую землю. Это можно найти в библиотеках Птолемеев. Они поместили его в каждом святилище, и особенно в Серапеуме, в то время, когда Асена обратилась к первосвященнику Иерусалима, который послал Гермеса, который перевел весь еврейский язык на греческий и египетский.

9: Так первый человек назван нами Тотом, а ими — Адамом, что является именем на языке ангелов; но по отношению к его телу они назвали его символически в честь четырех элементов всей небесной сферы. Ибо его буква А означает восхождение [anatole: Восток] или воздух; Д — нисхождение [dysis: Запад], [...] потому что она [земля] тяжела; А — Арктика [arktos: Север] и М.—Меридиан [mesembria: Юг], в самой середине этих тел огонь, который горит в середине четвертого региона.

10: Таким образом, телесный Адам по своей внешней и видимой форме называется Тот, но духовный человек в нем имеет собственное имя, а также имя, которым он назван. Настоящего имени его я еще не знаю, ибо только Никофей знает это, и его нельзя отыскать. Но его общее имя — Человек [anthropos], который есть свет [phos], поэтому люди называются смертными [photes].

11: Теперь, когда человек Света обитал в раю, где веял дух Хеймармена, они [стихии] убедили его, живущего без зла и свободного от них, принять форму Адама, сотворенного из четырех стихий Хеймармена. И он в своей невинности не отвернулся; но они хвалились, что он их раб.

12: Поэтому Гесиод называл внешнего человека узами, которыми Зевс связал Прометея. После этих оков Зевс послал ему еще одну: Пандору, которую евреи называют Евой. Ибо, согласно словам аллегории, Прометей и Эпиметей суть один человек, а именно душа и тело. И иногда он носит подобие души, иногда — духа, а иногда — подобие плоти, из-за непослушания Эпиметея, который не внял совету Прометея, своего собственного разума. Ибо наш ум говорит: «Сын Божий, имеющий силу во всем и становящийся всем по своей воле, является каждому по своей воле.

13: Иисус Христос сделал себя единым с Адамом и вознес его на то место, где прежде обитали люди света.» Он явился к самому слабому, как человек, способный страдать и как наказанный. И после того, как он тайно ускользнул от Людей света, которые были его близкими, он дал понять, что на самом деле он не страдал, и, что смерть была попрана и изгнана. И по сей день, и до скончания века он присутствует во многих местах, как тайно, так и открыто общаясь со своим народом, тайно советуя ему, проникая через разум, войти в противостояние с Адамом, чтобы выбить его из них и убить, этого слепого болтуна, который завидует Духовному Человеку Света. [Так] они убивают своего Адама.

14: И так было до пришествия демона Антимимоса, ревнивца, который, как и прежде, пытается ввести их в заблуждение, заявляя, что Он — Сын Божий, хотя и бесформенен телом и душой. Но они, став мудрее с тех пор, как

истинный Сын Божий овладел ими, предают ему своего собственного Адама на смерть и благополучно возвращают свои сияющие души туда, где они были до начала мира. Но прежде чем Антимимос, завистник, сделает это, он посылает своего предтечу из Персии, который распространяет ложные басни и вводит людей в заблуждение силой Хеймармена. Букв в его имени — девять, если считать дифтонг, соответствующий образцу [то есть девяти буквам] Heimarmene. Позже, в конце примерно семи периодов, он появится в своем собственном облике.

15: И только евреи и священные книги Гермеса [рассказывают] об этих вещах, касающихся человека света и его проводника Сына Божьего, и о земном Адаме и его проводнике Антимимосе, который богохульно называет Себя Сыном Божьим, чтобы ввести людей в заблуждение.

16: Но греки называют земного Адама Эпиметеем, которому его собственный разум, его брат посоветовал не принимать даров Зевса. Тем не менее, поскольку он заблуждался и впоследствии раскаивался, ища обители блаженства, начал проповедовать и разъяснять им то, что воспринимал своим духовным слухом. Но те, у кого есть только телесный слух, являются рабами Хеймармена, ибо они не понимают и не признают ничего другого.

17: И все, кто в благоприятный момент добивается успеха в деле алхимии, не думают ни о чем, кроме великой книги о горне, ибо они не ценят искусства; и они не понимают поэта, когда он говорит: «Но боги не дали людям поровну.» Они также не наблюдают и не видят образ жизни людей: как даже в одном и том же искусстве люди могут достигать цели различными способами и практиковать одно и то же искусство различными способами, в соответствии с их раз-

личными характерами и расположением звезд в практике одного и того же искусства; как один работник бездеятелен, другой одинок, один богохульно желает слишком многого, другой слишком робок и потому не имеет прогресса— это так во всех искусствах —и как те, кто практикует одно и то же искусство, используют различные орудия и процедуры, имея также различное отношение к духовному пониманию его и его практической реализации.

18: И это в большей степени относится к священному искусству, чем ко всем другим искусствам...

В своем комментарии к этому тексту Зосимы Юнг подчеркивает, что эта фигура Богочеловека более Гностична, чем христианская, и напоминает иранского Гайомарта, но, как и в более поздней христианской алхимии, эта фигура Богочеловека является своего рода парадигмой сублимации, то есть освобождения души от власти астрологических сил. Он также идентичен Адаму и имеет четверичную структуру, подобную философскому камню во всей алхимии.

Зосима использует для химического процесса трансформации слово taricheia, что означает бальзамирование. Поэтому он ясно дает понять, что то, что он описывает в своем трактате Peri Aretesn, — это то, что происходит психологически во время бальзамирования трупа Осириса, пока он не воскреснет. Однако в своем трактате Зосима рассказывает нам, что происходит в нескольких сновидениях. К. Г. Юнг широко интерпретировал эти видения и показал, что они относятся к внутреннему психическому процессу трансформации, который мы теперь называем процессом индивидуации[123]. Это процесс, посредством которого человек осознает и учится соотноситься

---

[1] Дополнительные сведения и ссылки см. в обширных заметках Юнга. Там же. § 456.

[2] Snr la Vertu, M. Berthelot (ed.), Alch. Greet, III, 1.

[3] C. G. Jung, The Visions of Zosimos [Coll. Works 13]. § 85 ff.

с внутренним ядром своей психики, которое соответствует образу Бога всех религий. Эта внутренняя фигура сначала похоронена в бессознательном, и только, когда индивид устанавливает отношение с ней и работает над ней, она становится позитивным внутренним психопомпом. В видении Зосимы человеческие существа подвергаются пыткам фигурой жреца, который также сам расчленяется, пока не становится «человеком из золота», что является именем для Антропоса или внутреннего Богочеловека (Осириса) в каждом человеке. Это похоже на то, как если бы в процессе бальзамирования человеческая сторона умершего человека и его божественное ядро одновременно и взаимно подвергались пыткам, чтобы произвести бессмертную внутреннюю личность, то есть философский камень. Процесс бальзамирования, о котором до сих пор мы знали только по его внешним манипуляциям[1], раскрывается Зосимой как одновременно и внутренний процесс, происходящий не только в умершем человеке, но и в душе живого алхимика, когда он работал над философским камнем. Поиск бессмертия является центральной темой алхимии, ее древнейшими корнями, но постепенно тема любовного мистицизма также стала преобладающей, на Востоке через Тантра йогу и на Западе через символику, посредством которой адепт соединяется со своей помощницей-женщиной. Самая известная западная пара такого рода — Зосимос и Феосебея. Ибн Умаил, по-видимому, особенно интересовался мотивом конъюнкции. Эти архетипические темы любви и смерти обладали для человека великой побуждающей силой расширить свой поиск в области тела и материи.

В октябре 1938 года Юнг начал серию лекций в Швейцарской Высшей технической школе в Цюрихе по индийским йогическим практикам и особенно текстам тантра йоги и их аналогиям в Запад-

---

[1] См. G. Roeder, Urkunden: ur Religion des Alien Aegyptens, p. 297 ff.

ной алхимии[1]. Он сумел показать, что аналогии особенно выражены и тесны между Тантра йогой и алхимией[2]. Параллелизм подчеркивается тем, что только в Западной алхимии и в тантра йоге женщины играли определенную роль[3]. Используя средневековый буддийский текст тантра-йоги под названием Шри-чакра-Самбхара-Тантра, Юнг шаг за шагом показывает параллели между этой индийской формой медитации и нашими средневековыми алхимическими образами, которые вызывали с помощью техники, названной алхимиками *imaginatio vera*. Это истинное воображение — не просто фантазия, но истинное использование воображения, которое, согласно алхимику, приобретает нечто от способа, которым Бог воображает мир, и поэтому оказывает сверхъестественное магическое воздействие на материю[4]. С тех пор Мирча Элиаде подтвердил эти выводы Юнга[5]. Он пишет: «Все эти легенды и все эти ссылки на симбиоз тантризма и алхимии не оставляют сомнений в сотериологической функции алхимических операций. Здесь мы имеем дело не с «недо-химией», не с наукой в зачаточном состоянии, а с духовной техникой, которая, оперируя «материей», стремилась прежде всего к «совершенствованию духа», к освобождению и автономии. Если мы оставим в стороне фольклор, который распространялся вокруг алхимиков (как и вокруг всех «магов»), мы поймем соответствие между алхимиком, работающим над «вульгарными» металлами, чтобы превратить их в «золото», и йогом, работающим

1 См. C. G Jung, Lectures given at the ETH 1938/39, p. I 1 ff.

2 C. G. Jung, там же., p. 107 ff., С. Махдихассан в своей индийской алхимии или Расаяне полностью недооценивает этот факт, потому что он презирает Тантра йогу как «простую сексуальную гимнастику», но тантра йога заннмается тайнами хтоинческого духа в сексуальности. Хороший пример Тантрнческого текста можно найти в: Das Tantra der verborgenen Vereinigung, P. Gang (ред.).

3 Das Tantra der verborgenen Vereinigung, там же., p. 60, p. 110.

4 См. C. G. Jung, Lectures given at the ETH 1938/39, p. 11 ff., p. 107 ff.; о параллелях в символике там же., p 112 ff.

5 N M. Eliade, Yoga, Immortality and Freedom. p. 278 ff

над собой до конца «извлечения» из своей темной, порабощенной психо-ментальной жизни свободного и автономного духа, который разделяет ту же сущность, что и золото[1].»

Кроме того, Юнг показал, что алхимическая символика содержит много эротических фантазий, которые современный человек переживает уже не как качество материи, а как принадлежащие реальной женщине. Бессознательное мужчины обладает женскими качествами, которые Юнг назвал Анимой. Юнг пишет: «средневековые философы проецировали ту часть психики, которую мы проецируем на реальных женщин, на материю. Слово materia происходит от mater, и женский символ, Анима, сначала проецируется на Мать, от которой он вполне естественно может распространяться на материю. Мы видим тот же самый процесс на Востоке, в слове Майя. Как строительный материал творения, Майя также относится к материи. Мы думаем о Майе как об иллюзии, обмане, но это также строительный материал творения, иллюзия, которая становится реальностью. Поэтому Тантрическая философия даже называет материю концентрацией Божественной мысли. Восток начинается изнутри и действует вовне, во внешнюю реальность; мы же, напротив, начинаем с внешней реальности и никогда не спрашиваем себя о внутренних процессах, из которых возникают материальные осязаемые объекты. Алхимики настаивали на важности материи, и они были в определенном смысле правы в этом, потому что психика проецируется. Материя была для них неизвестной вещью, поэтому их психика проецировалась в материю, и они искали ее там. Сродство и сублимация, например, как химические термины являются понятиями, выражающими также и психологический опыт человека. Мы также переживаем сродство и сублимацию, но последняя в действительности является скорее моральной концепцией. Мы понимаем ее именно так

---

1 M. Eliade, Там же., p. 281.

и даем ей это имя; ничто не возвышенно и не низко само по себе. Например, мы называем змею ядовитой рептилией, но она не знает, что она ядовита; она просто действует в соответствии со своей природой. Поэтому, когда твердые или жидкие вещества превращались в пар, в летучие вещества в реторте, алхимики говорили, что они сублимировались, и мы находим тот же термин, используемый сейчас в психологии. Если мы рассматриваем алхимию рационально, она кажется полной бессмыслицей, но она чрезвычайно значима психологически, в ней можно найти всю загадку или тайну человеческой психики. Обратив свою любовь и преданность к материи, алхимики вернулись к Матери, первой носительнице женского бессознательного. Вот почему мотив инцеста встречается так часто, инцест между родителем и ребенком или братом и сестрой, причем этот инцест на самом деле является *coniunctio* между сознательным и бессознательным[1].»

Самое выдающееся наблюдение Юнга о том, что Тантра-йога особенно похожа на алхимию, с тех пор было подтверждено новыми фактами: Фуат Сезгин обнаружил текст Зосимы, содержащий изображения конъюнкции царя и царицы, Солнца и Луны[2]. Иллюстрации этой рукописи демонстрируют Тантрические влияния. Таким образом, тантра-йога, по-видимому, влияла на арабские версии символики конъюнкции и, вероятно, способствовала тому, что она заняла такое центральное место в суфийской алхимии.

Как объяснял Юнг в своих лекциях, *coniunctio* имеет два важных аспекта. Это примирение сознательного с бессознательным, с одной стороны, и примирение между двумя полами — с другой. Поэтому оно включает в себя признание женского начала в мире и вместе с ним материи, чего не хватает в большинстве других систем йоги Индии, а также в официальном исламе и христианстве.

---

1 C. G. Jung, Lectures given at the ETH 1938/39. p. 116 f.

2 Zosimos, Mushaf as-suwar, see F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums. Vol. IV. p. 75 ff. This book will be published as GALA II

Однако, в суфизме, осознание внутреннего женского элемента в мужчине было сильным. Каким бы ни был их стиль любви, эти исламские мистики развили понимание Анимы как независимой внутренней фигуры. Некоторые соединились сначала с ней, чтобы затем соединиться, превратившись в женщину, с Аллахом. Как показал Генри Корбин, осознание Анимы в Исламе, по-видимому, исторически связано со старой персидской традицией Дейны. Еще более древняя идея — персидская Фраварти. Это женский дух-хранитель, олицетворяющий архетипические модели идей, по которым были созданы видимые предметы и существа. Это не чистая идея или аллегория, но существо тонкого тела реальности. Маздейская Даэна — это более развитый и индивидуализированный архетипический образ того же порядка. Даэна более воплощена и принадлежит индивидуальному человеку. Корбин пишет: «на самом деле воплощенная Фраварти, душа-Ангел, которая отказалась от своего «небесного» состояния, чтобы противостоять ужасу Ариманского человечества, не одинока: душа в своем земном состоянии, делая общее дело со всеми существами Света, ведет на их стороне свою «битву за Ангела». 'Ангел' — это одновременно ее вера и ее судья, ее существование и ее сверхсуществование, ее небесный paredros[1]. Этот факт будет открыт душе только посмертно, и именно поэтому Даэна, Ангел воплощенной души (за которую Фраварти, придя «на землю», решил ответить), также называется Раван-и-РАХ, 'души на пути', Anima coelestis (небесная), которую Анима человеческая встречает на пути к мосту Чинват[23].»

Затем Корбин проводит от этой Маздейской традиции линию к Исламскому шиитскому мистицизму, особенно в том виде, как он был развит в суфизме Сухраварди и Ибн Араби. В этом контексте

---

[1] Примечание переводчика: спутник (лат.)

[2] Примечание переводчика: Мост Чииват (Воздаятеля) — в зороастризме место, куда попадает душа иа четвертый день после смерти и где она проходит испытания.

[3] H. Corbin. Spiritual Body and Celestial Earth. From Mazdean Iran to Shi ite Iran, p. 41.

Anima coelestis также отождествляется с Фатимой как олицетворение «вечной Софии». Корбин признает тождество этой фигуры с юнговской концепцией Анимы, к которой мы вернемся позже.

Это осознание Анимы в Исламе привело, по крайней мере у мужчин, к дифференциации религиозного Эроса, и это тот элемент, в котором исламская культура продвинулась значительно выше западного христианского мира. Насколько я могу судить, вся дифференциация мужской Анимы в поэзии трубадуров и в романах куртуазной любви возникла благодаря Исламскому влиянию.

Мигель Асин Паласиос собрал целую серию историй, иллюстрирующих встречу мистика с его Анимой: «Рассказ, приписываемый Али ат-Талхи, жившему до десятого века, гласит следующее: «во сне я увидел женщину прекраснее всех в этом мире.— Кто ты такая? Я спросил, и она ответила: «я Гурия». Я сказал ей: «умоляю, позволь мне быть твоим мужем», на что она ответила: «прося меня выйти замуж за моего Господина, спроси мое условие». Я спросил: «Каково твое условие?» — и она ответила: «Чтобы ты сохранил свою душу незапятнанной миром[1]».

Другая история, приписываемая аскету IX века Ахмаду ибн Абу аль-Хаварту, гласит: «во сне я увидел девушку самой совершенной красоты, чей лик сиял небесным великолепием. На мой вопрос: «откуда этот блеск на твоем лице?» — она ответила: «Помнишь ли ты ту ночь, проведенную тобой в слезах (и преданности)?». 'Я помню»,— ответил я, и она сказала: «я взяла эти твои слезы и помазала ими свое лицо, с тех пор оно засияло в блеске[2]».

История, приписываемая Утба Аль-Гуламу, определенно относится к XI веку: «во сне я увидел Гурию с прекрасными чертами лица, которая сказала мне: «я люблю тебя страстно и верю, что

---

[1] M. Asin Palacios. Islam and the Divine Comedy, p. 132 f.

[2] Там же., p. 132f.

ты не сделаешь ничего, что могло бы разлучить нас». Я ответил: «трижды я оставлял вещи этого мира и надеюсь никогда не вернуться к них, чтобы я мог встретить тебя [на небесах][1]». « История, рассказанная Абд ар-Рахманом ибн Заидом в VIII веке, гласит следующее: «юноша, побуждаемый к благочестию духовным чтением, раздает все свое имущество бедным, оставляя себе только достаточно, чтобы купить коня и оружие, с которым он отправляется на священную войну. Находясь на службе, он постится днем и проводит ночи в молитве и бдении, охраняя лошадей своих спящих товарищей. Однажды он громко восклицает: «О, как я хочу быть с большеглазой девой!» — и рассказывает своим спутникам, как во сне его душа очутилась в прекрасном саду, орошаемом рекой; на берегу реки стояла группа прекрасных девушек в богатых одеждах, которые приветствовали его, говоря: «это жених большеглазой Девы, которой мы служим». Продолжая свой путь, он приходит ко второй реке, где другие девушки снова приветствуют его. Еще несколько шагов — и он встречает саму небесную Деву,

[1] Мигель Асин Паласиос показывает в книге «Ислам и Божественная комедия», стр. 270, что Ибн Араби лишь суммирует — в аллегорическом комментарии к своим любовным песням — клише, которые появляются еще гораздо раньше. Ибн Араби позже также использовал эти мотивы, чтобы намекнуть на более глубокий смысл такой встречн: «одиажды ночью,— говорит он (Ибн Араби),— я был в храме Каабы. Ходил, как того требует обряд, круг за кругом вокруг священного жилища. Мой разум успокоился, и странный покой овладел моей душой и желание уединиться. Я вышел из храма и зашагал по дороге. Пока я шел. Я прочел вслух несколько стихотворений и вдруг почувствовал, как чья-то рука мягче бархата коснулась моего плеча. Я повернулся и-о чудо! передо мной стояла греческая девушка. Никогда еще я не видел такого прекрасного лица, не слышал такого нежиого голоса, никогда ие встречал женщины более милой и с такой утонченной речью, которая выражала бы такие возвышенные мысли более тонким языком. Воистину, она превзошла всех женщин своего времени в утонченности ума, в литературной культуре, в красоте н учености [...] «. 270): «предваряя свою работу [Ибн Арабта] повествованием об этом вымышленном эпнзоде его жизни, который, как он утверждает, привел к составлению его песен, автор продолжает придавать аллегорический смысл каждому стиху. Его возлюбленная, объясняет он, является символом божественной мудрости; ее девственные груди — нектар ее учения; улыбка на ее губах-ее озарения. Ее глаза-эмблемы света и откровения. Скорбные вздохи влюбленного олицетворяют духовные стремления душн. «

восседающую на золотом троне в жемчужной скинии. Когда она видит своего жениха, она желает ему радости от того, что он пришел к ней, но предупреждает его, что его нынешний приход не окончателен. — Дух жизни еще дышит в тебе, но сегодня ночью ты прервешь свой пост в моем обществе.»

Я сознаю, что для столь важной темы этих немногих аллюзий, которые я привела, совершенно недостаточно. Я только хотела дать читателю намек на то, что подразумевается, когда я использую слова религиозный Эрос в современном контексте. Как и все религиозные течения, Ислам столкнулся с проблемой любви и (под влиянием герметизма и неоплатонизма) колебался между аскетической духовностью и попытками включить физическую любовь во внутренний опыт. Однако большинство исламских мистиков придерживаются платонической идеи о том, что конечной целью любви является переживание божественного, в их контексте: Аллаха[1].

Исламские алхимики имели ту же идею любви, что и мистики, но в отличие от последних они работали над своими собственными душами (*nafa*) через свой алхимический опус. Таким образом, элемент материи и тела был включен в большей степени, чем у чисто духовно ориентированных мистиков.

Вышеупомянутый двойной аспект алхимии (и химический, и религиозный) составляет великую внутреннюю полярность. Это ясно видно в названии «*Ta physika kai ta mystika*» (физическое и мистическое) текста Псевдо-Демокрита в начале нашего тысячелетия[2]. Уже тогда многие алхимики знали или, по крайней мере, догадывались, что их символика содержит в себе двойной физический и мистический, то есть материальный и внутренний психический смысл.

---

[1] См., A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam.

[2] M. Berthelot, Alch. Grecs. 11, 1

Эта полярность продолжала существовать на протяжении всей истории алхимии и, следовательно, играет определенную роль и в арабский период. Великая заслуга Генри Корбина состоит в том, что он пролил свет на мистическую, или, как он ее еще называет, теософическую сторону арабской алхимии[1].

В то время как Пауль Краус в основном изучал химический аспект *Corpus Gcibiricum*[2] (основной труд арабской алхимической традиции до Ибн Умаиля), Корбин впервые объяснил целый ряд мистических исламских концепций и их связь с шиитским мистицизмом. Наш автор, Мухаммад ибн Умайль, которым до сих пор пренебрегали историки, определенно принадлежит к религиозно-мистическому течению алхимии, даже в большей степени, чем Джабир, и в отличие от ар-Рази, который уделял больше внимания химическому аспекту алхимии. Он принадлежал к Исмаилитским герметическим мистикам шиизма. Поэтому его труды имеют существенное значение не столько для истории химии, сколько для мистической алхимии арабов.

Общеизвестно, что арабы сохранили эллинистические культурные ценности и традиции. В области алхимии они также сохранили и развили и химический и мистический аспекты. Химический прогресс, которого они достигли, был изучен, но за исключением работы Корбина, мало внимания уделялось определению вклада арабов в область мистической алхимии. Если мы попытаемся описать творческий вклад Исламской алхимии, то можем указать на следующие факты: На первом этапе (VII—VIII века) исламские ученые в основном переводили древние Герметико-гностические тексты, не «противопоставляя» их содержание исламской религии. Однако постепенно это противостояние случилось. Арабы начали самостоятельно мыслить и экспери-

---

1 H. Corbin. Creative Imagination in the Sufism of 1 bn c Arabi \ H. Corbin. Spiritual Body and Celestial Earth.

2 P. Kraus, Jabir ibn Hayydn — Contribution a I 'Histoire des Idees Scientifiques dans I 'Islam, Memoires de I'Institut d'Egypte, Vol. 45, Le Caire 1942, Vol. I and II.

ментировать в области алхимии. Эти два элемента постепенно вышли на первый план: эффект *тау-Хида*, то есть акцент на монотеистическом мировоззрении. Помимо прочего, это привело к тому, что ученые все больше и больше пытались составить краткий обзор различных античных традиций, чтобы унифицировать их смысл.

В сущности, они постепенно обнаружили, что усилия мистической алхимической традиции концентрируются на одном внутреннем психическом опыте, а именно — на образе Бога. *Hall ar-rumuz* Ибн Умаила (Трактование символов) представляет собой просто бесконечный список названий камня, воды, первичной материи и т.д., предполагая, что все они являются аспектами внутренней тайны, через которую алхимик соединяется с трансцендентным Богом. Вторым оригинальным вкладом исламского мира в гностическую алхимию было добавление страстного чувственного тона. Чтобы выразить эту гораздо большую интенсивность чувств, мистические алхимики обращаются к поэтическому языку гораздо чаще, чем к более трезвому языку античных герметистов. Этот больший акцент на чувствовании идет вместе с большим акцентом на мотив *coniunctio*. Античные мистические алхимики также знали об этом, но исламские ученые, кажется, гораздо лучше осведомлены о преобразующем влиянии любви на внутреннее психическое развитие человека. Они подчеркивали этот момент до такой степени, что он стал центральным содержанием автономного движения внутри суфизма. Последний находился под влиянием Античной Гностико-герметической алхимии, но в своих высших представлениях, например, Ибн Араби, алхимия уже не является внешней «естественной наукой», а скорее символическим языком, символической метафорой, которая служит для выражения чисто внутреннего психического религиозного опыта. Некоторые из его представителей даже переоценивали духовную сферу и радикально отвергали мир и тело, в то время как древние мистические алхимики включали их в свою работу.

2. Утрата измерения Божественной Материи

Развитие арабской религиозности, особенно в суфизме, продолжалось, в известной мере, параллельно западному христианству. Она стала более «философской», более похожей на схоластику, более одухотворенной и утонченной. Мужской элемент Логоса постепенно возобладал над материей. Готические соборы, стремящиеся к высотам, могут быть, mutatis mutandis[1] сопоставимы со все более высокой дифференциацией суфийской мысли и искусства, но один ключевой элемент был потерян в обеих религиозных культурных сферах. Это потеря, которую мы только сейчас начинаем осознавать: архаическая архетипическая идея одушевленной материи. Идея материи сама по себе становилась все менее и менее важной в эпоху Высокого Средневековья, или она становилась все более и более «одухотворенной» в руках теологов и художников, и везде, где она существовала, она также становилась объектом техники. Технология предполагает именно то, что материя не имеет собственной «воли», что она «мертва» и поэтому может быть обработана человеком. Средневековые арабы разработали высокодифференцированную технологию водных систем, астрономических и медицинских инструментов, которая частично проникла на Запад[2].

Из этого в Европе возникло впечатляющее развитие современной техники, начавшееся в эпоху Возрождения, когда интерес человека вернулся больше к земным вещам. Поэтому в христианской цивилизации материя стала интересной, даже увлекательной, но средневековое предубеждение, что она «неполноценна» и может быть полностью управляема человеком, сохранилось до сегодняшнего дня. Исчезла область магии, которую обе цивилизации назы-

---

1 Примечания переводчика: с соответствующими изменениями (лат.)

2 См. .sec in general the ground-breaking work of F. Sezgin. (jeschiclife des Arcibisdwn Sclu i/nums. Vol. I–XII.

вали и до сих пор называют «языческим суеверием'. В арабском царстве эта утрата началась, когда неоплатонизм стал все более и более доминировать над гностическим герметизмом, ибо последний, особенно в своей египетской эллинистической птолемеевой форме, сохранил древнеегипетские магические элементы. Что, на мой взгляд, отличает египетскую религию от других религий, так это ее баланс между мужским и женским элементами, а также между духом и материей. Также египетская религия никогда не теряла специфического элемента архаичного африканского мира, а именно — своей магии. Это не просто случайность, что папирусы, которые сообщают нам об античной магии, происходят из египетской почвы. Однако то, что мы презрительно называем магией, есть не что иное, как более архаичная форма религии, для которой характерно рассмотрение материи как содержащей божественный и психический элемент. Магия связана с материей, а не только манипулирует ею. Она пытается воздействовать на материю не технологическими средствами, а психологическими. Другими словами, Богиня материи должна быть умилостивлена и преданно почитаема. Даже самый глупый магический рецепт предполагает, таким образом, «религиозное» обращение с материалами. Она также относится к традиционной форме магических систем, которые верят, что человек должен привести себя в правильное положение, чтобы иметь возможность положительно влиять на материю. Тогда его душа общается с душой материи. Когда в XVII веке алхимия постепенно превратилась в химию, идея психики в материи и anima mundi была утрачена. Но уже до этого утрата была подготовлена расколом внутри алхимии между физикой и мистикой (*physica et mystica*). Мистическая алхимия более консервативно придерживалась концепции одушевленной материи и идеи о том, что можно войти в контакт с душой материи посредством медитации. Она также сохранила многие из так называемых «оккультных» прак-

тик, от которых развивающаяся химия отказывалась все больше и больше.

Весь этот мир мистической алхимии неожиданно вернулся к нашему вниманию благодаря открытию К. Г. Юнгом коллективного бессознательного. Сначала он рассматривал ее как собственное трансперсональное психическое измерение, которое он также называл объективной психикой. Но к концу своей жизни, главным образом изучая синхронистические феномены, Юнг все больше и больше убеждался в том, что объективная психика каким-то образом связана с неорганической материей, как если бы она была, так сказать, ее внутренним психическим аспектом. Поэтому Юнг постулировал unus mundus, унитарный мир, который при наблюдении извне предстает как материя, а при наблюдении изнутри — как коллективное бессознательное.

Эти последние события, однако, в первую очередь не касаются нас здесь в этой работе. Но мы должны знать о нашем авторе, что он все еще, кажется, жил в герметически-гностическом мире, где материя была живой и где внутренняя психологическая работа над собой влияла на химические процессы. Вместе с этим возникает ощущение, что определенный женский элемент, который кажется утраченным в более поздних текстах, таких, как Ibn c Arabi's или al-Gazzali's, все еще сохраняется в работе Ибн Умаиля. Он, кажется, лучше относится к природе. Любовная манера, с которой он описывает улитку, лягушку и страуса, не является бледными метафорами, но, кажется, была для него реальностью, в которой он жил.

3. Переход алхимии в Западный мир

Прежде чем алхимия перешла через арабов в Западный мир, она уже начала течь в двух разных руслах — в русле большего интереса к химическим процессам и в русле более религиозного внутреннего психического интереса, но они все еще текли вместе и передавались вместе. Не только химические тексты, но и религиозная арабская алхимия вызвали аналогичное движение в Европе, движение, которое было намного больше, чем большинство историков были готовы признать до сих пор[1]. Как будто ненависть христиан к Исламу, дух Крестовых походов, сохранился на Западе до сегодняшнего дня.

Первое возвращение Неоплатонической Герметической Алхимии произошло между концом IX и XII веками (главным образом в Испании и на Сицилии). Второе возвращение произошло, как известно, в эпоху Возрождения. Исследования Мигеля Асина Паласиоса все больше и больше показывают, что уже в X веке (во времена Мухаммеда ибн Умаила) или даже раньше в Испанию пришел огромный приток арабской культуры. Асин Паласиос пишет[2]:

«После завоевания стран, граничащих с Аравией, Ислам быстро распространился по северу Африки, Испании, югу Франции и Южной Италии и распространил свое господство на Балеарские острова и Сицилию. Общеизвестно влияние войны на то, чтобы дать воюющим сторонам близкое знание друг о друге; но и в мирное время контакт между двумя цивилизациями христианства и ислама устанавливался через их восточные и западные границы посредством торговли.

---

1 См. L. Brehier, L'eglise et l'orient au moyen age — Les Croisades.

2 M. Asin Palacios, Islam and the Divine Comedy, Part IV, Chapter II: 'Communication between Islam and Christian Europe during the Middle Ages', p. 239 ff.

С VIII по XI век велась активная торговля между мусульманскими странами Востока, Россией и другими странами Северной Европы. Экспедиции регулярно покидали Каспий и, поднимаясь по Волге, доходили до Финского залива, а затем через Балтику до Дании, Британии и даже до Исландии. Большое количество арабских монет, найденных в различных местах этой обширной торговой зоны, свидетельствует о ее важности. В XI веке торговля велась более легким морским путем через Средиземное море, главным образом с помощью генуэзских, венецианских или мусульманских судов. Большие колонии итальянских торговцев обосновались во всех мусульманских портах Средиземноморья, и купцы, путешественники и искатели приключений свободно пересекали его воды. Вениамин Тудельский оставил нам достоверные свидетельства в своем «Маршруте XII века» о оживленных отношениях между христианами и мусульманами в то время.

К стимулам торговли должен быть добавлен импульс религиозного идеала. Паломничество в Святую Землю, которое было приостановлено из-за ранних завоеваний Ислама, возобновилось, и с установлением при Карле Великом Франкского протектората над христианскими церквями Востока, было обеспечено конвенциями и содействовало созданию общежитий и монастырей в мусульманских землях. В течение девятого, десятого и одиннадцатого веков число паломников росло, пока некоторые экспедиции не достигли двенадцати тысяч человек; эти экспедиции были предшественниками крестовых походов.

Влияние Крестовых походов на сближение Ислама и христианской Европы вряд ли нужно доказывать. Христианские государства, основанные после первых Крестовых походов, можно сравнить с европейской колонией, укоренившейся

в сердце ислама, между Евфратом и Египтом. Гражданская администрация и армия этих государств были сформированы по мусульманскому образцу, и даже привычки, пища и одежда восточных народов были переняты франкскими рыцарями, которые хлынули в Сирию в Крестовых походах из всех частей Европы, даже из далекой Скандинавии.

Неудача в уничтожении Ислама мечом породила в свою очередь идею мирного завоевания душ и привела в XIII веке к учреждению миссий в Исламе. Францисканские и доминиканские монахи, образовавшие эту новую духовную связь, были вынуждены тщательно изучать язык и религиозную литературу Ислама и в течение многих лет проживать среди мусульман.

Однако более важным и более интересным, с нашей точки зрения, чем любой из этих общих каналов коммуникации, является контакт двух цивилизаций на Сицилии и в Испании. Начав в IX веке с пиратских набегов на побережье Атлантики и Средиземного моря, норманны постепенно образовали поселения в мусульманских городах полуострова (таких как Лиссабон, Севилья, Ориуэла и Барбастро) и на Сицилии. Последний остров, действительно, который был пронизан Исламом, был завоеван в XI веке и управлялся династией норманнских королей до XIII века. В течение всего этого периода население Сицилии состояло из смешения рас, исповедующих различные религии и говорящих на нескольких языках. Двор нормандского короля Рожера II в Палермо состоял из христиан и мусульман, одинаково сведущих в арабской литературе и греческой науке. [...] Но больше всего Палермо напоминал мусульманский двор в первой половине XIII века, во время долгого правления Фридриха, короля Сицилии и императора Германии. Философ, вольнодумец и полиглот, император, как и его предшественники в «войне и мире», окружил себя

мусульманами. Они были его учителями и учениками, его придворными, офицерами и министрами, и они сопровождали его в своих путешествиях в Святую землю и по всей Италии. Его гаремы, один в Сицилии, другой в Италии, находились под надзором евнухов, и даже на тунике, в которой он был похоронен, была арабская надпись. Папы и другие короли христианского мира подняли общественный протест против скандала при дворе такого императора, который, хотя и представлял высшую гражданскую власть средневековья, был христианином только по названию.

Этот покровитель литературы и науки собрал уникальную коллекцию арабских рукописей в Неаполитанском университете, который он основал в 1224 году; он перевел труды Аристотеля и Аверроэ, а копии отправил в Париж и Болонью. Он не только собирал при своем дворе еврейских и мусульманских философов, астрологов и математиков, но и вел переписку с учеными людьми всего Ислама.

Именно при дворе Фридриха возникла Сицилийская школа поэзии, которая впервые использовала простонародный язык и тем самым заложила основы итальянской литературы. Арабским трубадурам, собиравшимся при его дворе, подражали христиане, и этот факт знаменателен тем, что он дает пример соприкосновения двух литератур — христианской и мусульманской.

Как бы ни была важна норманнская Сицилия как Центр исламской культуры, она все же затмевает в этом отношении средневековую Испанию. Здесь можно было обнаружить те же явления, что и на Сицилии, но в гораздо большем масштабе и с предшествующими столетиями. Ибо Испания была первой страной в христианской Европе, вступившей в тесный контакт с Исламом. [...]

Мосарабы образовали первое связующее звено между двумя народами. Еще в IX веке христиане Кордовы приняли мусульманский образ жизни, некоторые даже содержали гаремы и подвергались обрезанию. Их восхищение арабской поэзией и художественной литературой, их энтузиазм в изучении философских и теологических доктрин ислама характерно для Альваро Кордовского в его труде Indiculus luminosus.

Контакт, установившийся таким образом в первые века исламского завоевания, стал, как можно себе представить, более тесным с течением времени. С перерывами в периодической борьбе смешение двух элементов населения неуклонно продолжалось. Таким образом, мы находим, что мосарабы Толедо, древней столицы вестготов, использовали арабский язык и письмена в своих публичных документах еще в XII веке, после отвоевания города. И тогда предположение о том, что эти христиане, ставшие наполовину арабами, передали своим собратьям на севере Испании и даже в других частях Европы знание исламской культуры, может быть легко принято. Гипотеза подкрепляется фактом постоянной эмиграции мосарабов на север из Андалусии. [...]

С постепенным завоеванием Испании армиями христианских королей мудехары, их покоренные мусульманские подданные, заняли место мосарабов в передаче исламской культуры. Неоспоримое превосходство этой культуры внушало уважение христианам, и цари поспешили принять политику привлечения мудехарского элемента, способствуя тем самым более быстрой и легкой ассимиляции мусульманской цивилизации. Были частыми дальнейшие политические союзы через брак между королевскими домами Кастилии или Арагона и правящими мусульманскими семьями.

Так Альфонсо VI, Завоеватель Толедо, женился на Заиде, дочери мавританского короля Севильи, и его столица напоминала резиденцию мусульманского двора. Мода быстро распространилась и на частную жизнь: христиане одевались в мавританском стиле, а восходящий романский язык Кастилии обогатился большим количеством арабских слов. В торговле, в искусстве и ремеслах, в муниципальном устройстве, а также в сельском хозяйстве преобладало влияние мудехаров, и таким образом был подготовлен путь для литературной экспансии, которая достигла своего апогея при дворе Альфонсо X или мудрого.

Толедо на протяжении всего XII века был важным центром распространения арабской науки и художественной литературы в христианской Европе. В первой половине того же столетия, вскоре после того, как город был захвачен маврами, архиепископ Раймонд начал перевод некоторых наиболее известных трудов арабского ученого. Таким образом, вся энциклопедия Аристотеля была переведена с арабского языка вместе с комментариями Алкиндия, Альфарабия, Авиценны, Альгазеля и Аверроэса; а также главные труды Евклида, Птолемея, Галена и Гиппократа с комментариями на них ученых мусульман, таких, как Альбатений, Авиценна, Аверроэс, Расес и Альпетрагий. Переведенные на романский язык Кастилии с помощью ученых мудехаров и евреев, эти труды, в свою очередь, были переведены на латынь христианскими врачами, привлеченными из всех частей христианского мира.»

Я цитировала Асина Паласиоса до некоторой степени и довольно подробно, потому что он, как мне кажется, правильно излагает исторические факты, но в одной особой области мы должны присмотреться внимательнее: арабское влияние, хотя оно было силь-

ным в научной сфере, было еще более выражено в области Эроса, которая, как я уже отмечал, также сильно подчеркивается арабскими алхимиками. В развитии суфизма *coniunctio* стал почти исключительно идентичным *unio mystica* посвященного с Богом, но обычно он начинался с любовного опыта между людьми, который, понимаемый в Неоплатоническом смысле, медленно сублимировался в опыт переживания Бога. Когда это культурно сильно отличающееся выражение любви пришло в Европу, оно повлияло на уже существующую поэзию и другие выражения любви.

А. Дж. Деноми резюмирует: «течениями философской и неортодоксальной мистической мысли, которые достигли юга Франции с конца X до начала XII века, были неоплатонизм, альбигойство, арабский неоплатонизм и арабский мистицизм. Неоплатонизм и альбигойство, несомненно, существовали во времена первых трубадуров; арабская философия и мистицизм могли быть там по уже указанным культурным каналам. Это были те элементы, которые помогали формировать менталитет и формировать сознание юга Франции той эпохи не только при дворе и в школах, но и среди самого народа. Это были факторы, которые, так сказать, сделали ту эпоху Неоплатонически настроенной. Мы не знаем, где учились первые трубадуры и кто их обучал; мы знаем только, что, где бы и под чьим руководством они ни учились, они подвергались этим влияниям. Сама интеллектуальная атмосфера, в которой они жили и двигались, была пропитана ими. Их поэзия показывает, что они были обученными людьми, по крайней мере, в искусстве сочинять стихи и мелодии[1]». В то время некоторые из великих философов, главным образом Авиценна, были перевезены

---

1 A. J. Denomy, 'An Inquiry into the Origins of Courtly Love', Mediaeval Studies, Vol. VI (1944), p. 257. См. также Ibn STna (E. L. Fackenheim ed.), A Treatise on Love by Ibn STna, t Chapter V: 'On the Love of Those who are Noble-Minded and Young for External Beauty', in: Mediaeval Studies, Vol. VII (1945). p. 218 ff. Об арабской любовной поэзии см. J -C. Vadet, L'esprit courtois en orient.

в Испанию и оказали сильное влияние на схоластическую философию, особенно Роджер Бэкон, Альберт Великий и Святой Фома Аквинский. Бернар Карра де Во[1] впечатляюще показал, насколько сильно эти авторы были подвержены влиянию Авиценны даже до степени, граничащей с ересью. Вся его теория любви к Богу в основном повлияла на них, и акцент, который они сделали на важности imaginatio в алхимической работе, также является его заслугой. В этот же период значительное число алхимических трактатов было также переведено на латынь, в том числе *al-Mâ' al-waraqi* Мухаммада ибн Умаила[2]. До сих пор историки придерживаются мнения, что алхимия, принадлежащая к естественным наукам, была передана благодаря им на Запад и положила начало западной химии. Это не совсем так. Алхимия занимала особое положение, потому что, по мнению Авиценны, она не принадлежала к обычным естественным наукам. В сущности, это была своего рода магия. Основная теория состояла в следующем: адепт подчинял себя процессу йогической медитации и религиозным упражнениям самоочищения, через которые он приближался к божественности. В Исламской космологии идея творения отличается от нашей. В иудейско-христианской космологии Бог сотворил мир, но не вошел в него. С мусульманской точки зрения Бог также сотворил мир и остался полностью вне его, но парадоксально в то же время творчески действует в нем посредством деятельности *creatio continua*. Все чудесные события в природе происходят благодаря этой деятельности *creatio continua*. Но даже все обычные природные процессы не только обусловлены мирским действием причинности, но и одновременно связаны с творческой деятельностью бога[3]. Когда адепт, благодаря своему усилию самоочищения, приходит в соприкосновение с божественностью, он начинает участвовать в творчестве

---

1 B. Carra de Vaux. Notes et Textes sur L 'Avicennisme Latin aux conf ins du XI—XIIe siecle.

2 Была переведена в конце XII века в Испании.

3 См. S. H Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, p. 9 f.

Бога и поэтому может творить чудеса. Алхимия относится к этому виду чудесной магии. Золото, например, не может быть произведено никакими профанными химическими методами, но только чудесным воздействием сублимированной души адепта. Эта исламская точка зрения была передана Европе через Ибн Сину, который сформулировал ее достаточно ясно[1].

Алхимия, согласно Авиценне и вслед за ним, согласно Святому Альберту и Святому Фоме, принадлежит к разновидности магии. Она создается воображением *artifex*[2], которое производит — с помощью астрологических влияний — магическое преобразование материи. Таким образом, алхимия зависела от психологического состояния художника-творца (artifex). Лучшее описание находится в трактате *De Mirabilibus Mundi*, который приписывается Альберту Великому и который я считаю подлинным. Альберт говорит:

> *«я обнаружил поучительный рассказ [о магии] в книге Авиценны* Liber Sextus Naturalium, *где говорится, что определенная сила изменять вещи живет в человеческой душе и подчиняет ей другие вещи, особенно когда она охвачена большим избытком любви или ненависти, или тому подобного. Поэтому, когда душа человека впадает в большой избыток страсти, то можно экспериментально доказать, что он [избыток] связывает вещи [магически] и изменяет их так, как она хочет. И долгое время я этому не верил, но после того, как я прочитал нигромантические книги и другие книги такого рода о знаках и магии, я обнаружил, что эмоциональность человеческой души является главной причиной всех этих вещей,*

---

[1] Детальнее см. M.-L von Franz, Aurora Consurgens, p. 175ff., esp. p. 177. Ibn Sina сейчас опубликован: Avicenna Latinus — Liber de Anima sen Sextus de Naturahbus 1V—V. Edition critique de la traduction latine medievale, p. 64—68.

[2] Прнмечание переводчика: artifex — лат. художник

потому ли, что из-за своей эмоции она изменяет свою телесную субстанцию и другие вещи, к которым она стремится, или потому, что из-за ее достоинства другие, более низкие вещи подчинены ей, или потому, что соответствующий час или астрологическая ситуация или другая сила совпадают с такой чрезмерной эмоцией, и мы [вследствие этого] верим, что то, что делает эта сила, затем делается душой. Тот, кто хочет узнать тайну делания и уничтожения этих вещей, должен знать, что каждый может влиять на все магически, если он впадает в большой избыток страсти [...] и он должен делать это в тот час, когда избыток постигает его, и действовать с вещами, которые предписывает душа. Ибо душа тогда так жаждет материи, которую она хотела бы осуществить, что по собственному желанию она ухватывается за более влиятельный и лучший астрологический час, который также управляет вещами, подходящими для этой материи [...] таким образом, именно душа, охваченная страстью, делает вещи более эффективными и более похожими на то, что выходит [...] таков способ создания всего, что душа интенсивно желает. Все, что она делает с этой целью, обладает движущей силой и действенностью для того, чего желает душа[1].»

Из этого текста ясно, что в основном алхимия была для автора произведена психологическими факторами. Любовь в своей первоначальной форме желания была главным фактором в этом процессе трансформации и связывала алхимию со всем любовным

[1] A. Magnus, De Mirabilis Mundi, Cologne 1485, undated incunabel in the Zurich Central Library, Gal. II. App. 429/3. Некоторые думают, что этот трактат подлинный. Торндайк считает, что это сомнительно, а некоторые считают, что это подделка. См. J. R. Partington, Albertus Magnus on Alchemy, Ambix, Vol. 1, 1937, p. 8.

мистицизмом в арабской религии и философии. Она охватывала не только высшую форму любви, но и начиналась в истинно платонической традиции с вожделения. Даже материальные вещи содержат в себе это стремление к совершенству или «форме» (в аристотелевском смысле этого слова), так что все сущее стремится в конечном счете к единению с Аллахом (*ittihäd*). *Так, например, каждый металл в своей основе хочет «стать золотом», и поэтому душа алхимика, которая была очищена своим стремлением к контакту с Богом, может произвести трансформацию металлов. Эта основная идея связывает алхимию с любовным мистицизмом того времени.*

В дополнение к указаниям Деноми, Полетт Дювал (на мой взгляд, успешно) доказала, что испанская алхимия повлияла и проникла в цикл Легенды о Граале[1]. Я не настолько специалист, чтобы судить, верна ли ее гипотеза о том, что Кретьен де Труа написал свой текст для Валуа, но она, безусловно, права в том, что весь мир легенды о Граале наполнен духом Эроса, который восходит к мосарабским алхимическим источникам[2].

Влияние арабского Эроса прослеживается не только в миннезанге[3] и романах о куртуазной любви. Мистическая любовь суфиев к Богу также дошла до западных религиозных мистиков[4], но наиболее впечатляющим доказательством среди прочих является книга Раймунда Луллия под названием «Книга любящего и возлюблен-

---

1 P. Duval, La pensee alchimique et Le Conte du Graal, Paris, 1979.

2 Там же p. 182 ff.

3 Примечание переводчика: Minnesang, буквально — воспевание любви

4 M. Asin Palacios. Islam and the Divine Comedy. Согласно Асину Паласиосу, даже Божественная комедия Данте в основном построена в соответствин с исламскими традиционными представлениями о запредельном, которые, возможно, были переданы частично непосредственно, а частично через некоторые христианские легендарные сказания. См. Там же.p. 177 ff. Образ Беатриче как проводника в рай может быть найден в близких параллелях в мистических арабских текстах. См. Там же, p. 11 ff.

ного»[1], написанная в конце XIII века и ясно показывающая влияние Ибн Араби и Аль-Газзаля[2]. Знаменитая «Темная ночь души» Святого Иоанна Крестителя и любовный мистицизм Терезы Авильской, возможно, также подверглись такому же влиянию. Раймýнд Лýллий положил начало в свое время волне интереса к арабской литературе, и именно в связи с этим основной труд Ибн Умаила был переведен в Испании.

Именно потому, что суфийская алхимия затрагивает религиозные вопросы, в 1317 году (за шесть лет до Собора канонизации святого Фомы) алхимия была впервые запрещена церковью, хотя официально она была осуждена только в аспекте ковки металла. Интересно отметить, что алхимия как ковка металла была осуждена, но Булла осуждения не затрагивает религиозно-магический аспект алхимии. В то время ходили слухи, что последний аспект алхимии интересовал самого папу, но доказать это невозможно. Религиозные алхимики, вероятно, скрывались в подражание суфийским тайным обществам, и поэтому трудно проследить их деятельность. Везде, где мы находим документы этого религиозного течения в Западной алхимии, Ибн Умаил (именуемый Сеньор) является одним из высших авторитетов.

---

1 R. Llull, The Book of the Lover and the Beloved, edited by M. D. Johnston.

2 R. Llull, Das Buch vom Freunde und Geliebten, E. Lorenz (ed.), p. 11 ff См. также о влиянии Ибн с Араби в издании M. D. Johnston, p. xxii

4. Современный взгляд на Эрос

В предыдущей главе я попыталась напомнить читателю, что расцвет куртуазной любви и все культурное развитие области религиозного Эроса проистекает из исламских влияний и, что в центре его также процветала алхимическая символика. На мой взгляд, это новое творческое измерение, которое арабы добавили к средневековым европейским традициям. В этом отношении Ислам отличался от христианства, которое все более и более развивалось в философскую религию Логоса, в то время как в исламском мистицизме преобладала символика конъюнкции. Там, где в западных алхимических текстах символика coniunctio имеет центральное значение, как, например, в Aurora Consurgens, Rosarium Philosophorum, Splendor Solis и т.д., Сеньор часто цитируется.

Как я уже упоминала выше, мистические мастера ислама понимали алхимию как трансформационный процесс психики алхимика. Огонь, который способствовал этому преображению, был любовью к Богу. Последнее, однако, начиналось очень часто в форме гомосексуального или гетеросексуального переноса гомосексуалиста на партнера-человека. Любовь к своему учителю, которая принимала страстную форму, часто была мостом к реализации любви к Богу, как это все еще преподается в индуистской Бхакти-йоге и в некоторых суфийских кругах[1]. Это удивительно совпадает с открытиями современной глубинной психологии, которая увидела, что никакие более глубокие изменения в психике пациента не могут быть вызваны без любви. В то время как Фрейд, однако, подчеркивал только сексуальный аспект любви или так называемый перенос, Юнг видел его мистический подтекст. Когда его спросили, что

---

[1] Современный пример того, как суфийский мастер справляется с переносом женщины, cм I. Tweedie, Daughter of Fire, A Diary of a Spiritual Training with a Sufi Master.

такое Эрос, Юнг признался в конце своей жизни: «в классические времена, когда такие вещи были правильно поняты, Эрос считался богом, чья божественность выходила за пределы наших человеческих границ и поэтому не могла быть ни понята, ни представлена каким-либо образом. Я мог бы, как и многие до меня, попытаться приблизиться к этому Даймону, сфера деятельности которого простирается от бесконечных пространств небес до темных бездн ада; но я колеблюсь перед задачей найти язык, который мог бы адекватно выразить неисчислимые парадоксы любви. Эрос-это космогонос, творец и отец-мать всего высшего сознания. Иногда мне кажется, что слова Павла— «Если я языками человеческими говорю и ангельскими, но любви не имею» — вполне могут быть первым условием всякого познания и квинтэссенцией самой божественности. Каково бы ни было научное толкование фразы «Бог есть любовь», эти слова подтверждают complexio oppositorum божества. В своем медицинском опыте, так же, как и в своей собственной жизни, я снова и снова сталкивался с тайной любви и никогда не мог объяснить, что это такое. Как и Иову, мне пришлось «зажать рот рукой. Я уже говорил однажды и не отвечу» (Иов 40:4). Здесь есть самое большое и самое маленькое, самое отдаленное и самое близкое, самое высокое и самое низкое, и мы не можем обсуждать одну сторону этого, не обсуждая также и другую. Ни один язык не может быть адекватен этому парадоксу. Что бы вы ни говорили, никакие слова не выражают целого. Говорить о частичных аспектах всегда слишком много или слишком мало, ибо только целое имеет смысл. Любовь «все прощает» и «все переносит» (1 Кор. 13:7). Эти слова говорят все, что можно сказать; к ним ничего нельзя добавить. Ибо мы в глубочайшем смысле являемся жертвами и орудиями космогонической «любви». Я ставлю это слово в кавычки, чтобы показать, что я использую его не в его коннотациях желания, предпочтения, благосклонности, желания и подобных чувств, а как нечто высшее

по отношению к индивиду, единое и неделимое целое. Будучи частью, человек не может охватить целое. Он в его власти. Он может соглашаться с ним или бунтовать против него, но он всегда захвачен им и заключен в нем. Он зависит от нее и поддерживается ею. Любовь — это его свет и его тьма, конца которой он не видит. 'Любовь не прекращается' — говорит ли он «языками ангелов» или с научной точностью прослеживает жизнь клетки до самого ее истока. Человек может пытаться назвать любовь, осыпая ее всеми доступными именами, и все же он будет вовлекать себя в бесконечные самообманы. Если у него есть крупица мудрости, он сложит оружие и назовет неизвестное более неизвестным, ignotum per ignotius, то есть именем Бога. Это признание его подчиненности, его несовершенства и его зависимости, но в то же время свидетельство его свободы выбирать между истиной и заблуждением.»[1]

Мистические, неодолимые аспекты любви — предмет величайшей поэзии человечества —воспринимались большинством людей как мост к переживанию божественности. Ее восхваляли как таковую святой Бернард, святой Иоанн Креста, Святой Франциск Ассизский и бесчисленное множество других великих религиозных гениев. В алхимическом символизме, однако, алхимики оставались более осведомленными о низшем аспекте Эроса, о его опасной неразумной стороне, которая разрушила жизнь бесчисленных людей и послужила мостом к их саморазрушению и смерти. Холодный редуктивный взгляд Зигмунда Фрейда на так называемую проблему переноса односторонне подчеркивает детский иллюзорный и разрушительный аспект любви, который, как он постулирует, должен быть «сублимирован», хотя никто не знает, как это сделать. Юнг, напротив, осознал невозможность для человека сублимировать Эрос искусственно. Он вернулся к точке зрения алхимика, что только

---

[1] C.G. Jung, Memories, Dreams, Reflections, p. 386 f.

сама природа может преобразовать его. В этом смысле алхимическая сублимация полностью отличается от сублимации в понимании Фрейда[1].

Средневековые мистики и загадочные алхимики находились, как я уже упоминал, под сильным влиянием неоплатонизма. Как следствие, они рассматривали обычную человеческую любовь как стадию, предшествующую любви к Богу. С современной юнгианской точки зрения, мистицизм может быть истолкован как эмпирическое исследование божества, причем последнее рассматривается как непознаваемая внутренняя целостность индивида. Коллективное бессознательное может быть понято как Вселенная, воспринимаемая изнутри, а образ Бога, который Юнг называет Самостью, как ее душа или движущая сила (spiritus rector), с которым мы сталкиваемся, когда обращаемся к внутреннему миру. В статье под названием «Адаптация, индивидуация, коллективность»[2] Юнг прояснил эту удивительную взаимосвязь между переносом и любовью к Богу, поскольку и то, и другое является частью процесса индивидуации. Когда индивид вовлечен в этот процесс, он должен отделиться от коллектива. Он должен также отделиться от внутренней коллективности, то есть от коллективного бессознательного. В противовес растущей индивидуальности коллективное бессознательное создает в качестве противоположного полюса концепцию Бога. Чтобы укрепить себя, индивид должен теперь также отделить себя от архетипа Бога. «В результате он погружается в чувство вины. Чтобы искупить эту вину, он отдает свою любовь душе, а душа приносит ее Богу (поляризованное бессознательное), и Бог возвращает дар (продуктивная реакция бессознательного), который душа предлагает человеку, и который человек отдает человечеству. Или же он может

---

1 См. L. Aurigemma, 'Il concerto di sublimazione da Freud a Jung', in: Prospettive junghiane, Turin, 1989.

2 C.G. Jung, The Symbolic Life. [Coll. Works 18/2], § 1084 ff.

пойти другим путем: чтобы искупить свою вину, он отдает свое высшее благо, свою любовь не душе, а человеку, который стоит за его душой, и от этого человека она идет к Богу и через этого человека возвращается к любящему, но только до тех пор, пока этот человек стоит за его душой. Таким образом, обогатившись, влюбленный начинает отдавать своей душе полученное добро, и он снова получит его от Бога, поскольку ему суждено подняться так высоко, чтобы он мог стоять в одиночестве перед Богом и перед человечеством. Таким образом, я, как индивид, могу выполнять свою коллективную функцию, либо отдавая свою любовь душе и таким образом добывая искупление, который я должен обществу, либо, как любящий, любя человека, через которого я получаю дар божий. Но и здесь есть противоречие между коллективностью и индивидуализацией: если либидо человека уходит в бессознательное, то оно меньше идет к человеку; если оно идет к человеку, то тем меньше оно идет к бессознательному. Но если оно идет к человеку, и это истинная любовь, тогда это то же самое, как если бы либидо шло непосредственно к бессознательному, так что другой человек в высшей степени является представлением бессознательного, но только если этот другой человек действительно любим. Только тогда любовь дает ему то качество посредника, которым он сам по себе бы не обладал.»[1]

Эти очень скупые намеки Юнга, возможно, нуждаются в некотором пояснении. Во-первых, он говорит о вине индивидуации, а именно о том, что индивидуализирующийся человек погружается в определенное чувство вины, отделяясь от общества снаружи и от коллективной концепции Бога внутри. Любовь представляется компенсацией, которой индивид искупает свою вину. Теперь у человека есть два варианта: либо он отдает свою любовь душе (то есть Аниме), а последняя, будучи внутренним образом в человеке, пере-

[1] C.G. Jung, The Symbolic Life. [Coll. Works 18/2], § 1103.

дает этот дар любви Богу. Затем Бог или Самость дарует человеку (любящему Аниму) творчество, и это творчество возвращает его долг обществу. (Это путь, который выбрал Юнг. Он решил стать любовником своего внутреннего образа души, а через нее и своей Самости, подобно многим Исламским мистикам.) Вторая возможность заключается в том, что мужчина любит настоящую женщину (то есть носительницу проекции Анимы) настолько сильно, что через нее он получает награду от Бога. Так поступали многие трубадуры. Этот вид абсолютной любви к человеку также культивируется в любви к гуру в Восточном мистицизме. Это может быть привязанность на протяжении всей жизни или может измениться на определенной поздней стадии в первый тип любви, благодаря осознанию того, что возлюбленный является внутренним образом души.

Любовь к человеку является наиболее частой отправной точкой процесса индивидуации, и поэтому Юнг посвятил ей всю свою книгу[1]. Там Юнг различает четыре уровня любви:

1. Архаическая идентичность или мистическое соучастие (*participation mystique*)
2. Взаимная проекция
3. Человеческие отношения
4. Вечный союз через судьбу.

Первый аспект, который мы называем «архаической идентичностью», — это естественное состояние, в котором мы верим, что вещи таковы, какими мы их воспринимаем. Таким образом, мы вообще не признаем архаической идентичности, кроме как после ее исчезновения, когда осознаем, что проецировали бессознательную часть себя на объект или личность во внешнем мире. Часто это переживание мы называем «любовью с первого взгляда». Позже выясняется, что,

---

[1] C. G. Jung, The Psychology of the Transference, [Coll. Works 16], § 353 ff.

либо первый взгляд был правильным — многие люди хвалят себя за то, что их первое впечатление никогда не подводит, — либо человек сильно ошибался, что все это было иллюзией, или, как мы это называем, проекцией. Проекция означает, что некий бессознательный фактор непреднамеренно виден во внешнем мире, в то время как на самом деле он принадлежит нашему собственному бессознательному. Если послушник почитает своего учителя как Бога, это просто означает, что он еще не нашел в себе того божественного образа, который он ищет в своем учителе, и, если (как правило) мужчина безнадежно очарован женщиной или женщина-мужчиной, это обычно оказывается проекцией внутренней женственности мужчины (Анима) или мужественности женщины (Анимус) на внешнюю личность. Суфийские мастера знали, что любая великая иллюзорная страсть является непризнанным началом любви к Богу; и сегодня мы рассматриваем ее в том же ключе, как носитель процесса индивидуации, поскольку за всей человеческой любовью в конечном счете стоит очарование сокровенным божественным ядром психики, которое Юнг назвал Самостью.

Второй аспект — это фаза проработки проекций. Фрейд уже осознал тот факт, что аналитическая ситуация содержит множество проекций, проистекающих из семейных моделей, из переноса образов отца и матери, брата и сестры, создающих темные и нереалистичные эротические влечения, наполненные инфантильными требованиями и предрассудками. Эти проекции также констеллируют параллельные внутренние образы в партнере, которых он не осознает, и таким образом почти сразу же это манифестирует в взаимообусловленные проблемы. Акт осознания проекций — это, по моему мнению, прежде всего вопрос моральных способностей, ибо наихудшее препятствие на пути человеческих взаимоотношений — это комплекс власти, желание завоевать или обладать другим человеком. Дружба может развиться только тогда, когда требования,

исходящие от эго, были в известной степени принесены в жертву с обеих сторон. Желания эго всегда содержат в себе тайный энергетический импульс. Даже желание помочь пациенту является незаконным для аналитика и содержит в себе силу: «слишком большая помощь — это посягательство на волю других. Ваше отношение должно быть, как у того, кто предлагает возможность, которую можно принять или отвергнуть. В противном случае вы, скорее всего, попадете в беду. Это так, потому что человек изначально не добр, почти половина его — дьявол.»[1]

С самого начала, и по мере того как мы все больше и больше приближаемся к третьему аспекту, становится ясно, что мы не можем действовать, руководствуясь только правилами или личными чувствами.

Решающим фактором является интроспективная работа над собой, и то, как далеко человек продвинулся в ней. Общие точки зрения терпят неудачу, потому что речь идет об уникальной ситуации в человеческой жизни. На начальных стадиях любви последняя является «нечистой». Поэтому она нуждается в акте различения, в сортировке своих внутренних мотиваций. Как отмечает Юнг, отношения нуждаются не только в любви, но и в понимании. Слепой динамизм любви должен быть преодолен и исправлен психологическим пониманием собственной души, пониманием инакомыслия и способностью различать людей. Только тогда могут возникнуть подлинные отношения.

Четыре стадии развития женского элемента в человеке имеют четыре аспекта: мужской анимой может быть Ева, то есть биологическое влечение, уровень мистического соучастия, затем Елена, которая принадлежит к фазе романтической любви и констеллирует проблему проекций. Затем Мария, которая символизирует

---

1 C.G. Jung. Letters, Vol. 1. p. 83 f.

духовную любовь, как, например, между святым Франциском и Святой Кларой или между Терезой Авильской и святым Иоанном Креста. Наконец, есть четвертая стадия: София. Она, однако, символизирует тонкое возвращение в низшую сферу, ибо, с точки зрения мудрости, меньшее иногда означает большее. В другом контексте Юнг пишет: Анима представляет собой желание или систему ожиданий, которые мужчины проецируют на женщин, то есть систему эротических отношений. Но если его (внешние) ожидания, такие, как нормальная чувственность, финансовые спекуляции, стремление к власти и т.д., мешают, тогда все потеряно. Сделать свою Аниму сознательной — значит любить своего партнера ради себя и ради любви. «Если я следую за своей любовью, моя любовь исполняется.» «Любовь мужчины может стать Беатриче, мостом, ведущим к трансформации, только если он может следовать своей аниме без какой-либо эгоистичной цели». Но вначале именно Анима пробуждает в мужчине честолюбие. Она опутывает его чувством вины и порицанием и, в конце концов, приводит его в состояние одиночества и одержимости, пока он не осознает свою жажду власти[1].

Развитие Анимуса в женщине также отражается в четырех стадиях, определяемых четырьмя типами внутренней мужественности: Анимус, изображаемый как физическая сила, как человек действия (например, Джеймс Бонд), как слово и, наконец, как смысл, т.е. в образе мудрого старца.

Мирные отношения с противоположным полом могут быть достигнуты только в том случае, если все эти четыре аспекта были осознаны во внутреннем мире женщины. Позитивный дифференцированный Анимус означает интроспекцию и истину, но истину ради нее самой, без какого-либо вмешательства со стороны чувственно-

---

[1] C.G. Jung Seminare. Kindertraume, 1987, p. 540.

сти или жажды власти. Только если любовь преобладает — любовь ради нее самой — женщина может полностью интегрировать свой Анимус. Тогда ее Анимус станет мостом, ведущим к осознанию себя.

Теперь мы подходим к четвертому аспекту любви, который Юнг назвал «вечный союз через судьбу». На этом уровне любовь становится переживанием Самости, внутренней целостности и Бога, которое не может быть понято интеллектуально, но только через любовь. Это уже не любовь через перенос, как утверждает Юнг: «это не обычная дружба или симпатия. Она более примитивна, более первобытна и более духовна, чем все, что мы можем описать. «[1] В этой области мы больше не сталкиваемся с личным визави: «это означает многих, включая вас и любого, чье сердце вы касаетесь. Нет никакого расстояния, кроме непосредственного присутствия. Это вечная тайна»[2].

Только алхимия, тантризм и религиозный Эрос Ислама широко засвидетельствовали это четвертое царство любви[3]. Юнг пишет, как уже упоминалось, что этот четвертый аспект любви более примитивен и более духовен, чем перенос, дружба и симпатия в обычном смысле этого слова. Это объясняет невероятные парадоксы, используемые в алхимии для выражения символизма coniunctio. Я хотел бы проиллюстрировать этот факт сном молодой женщины, который произошел во время последней мировой войны, в то время, когда она решила принять свой перенос.

Я нахожусь в Мюнхене, рядом с офисным зданием, в котором, как я знаю, жил Гитлер. К моему удивлению,

---

[1] C G. Jung, Letters, Vol. I. p. 298

[2] Там же., p. 298.

[3] Предчувствие этого переживания часто существует уже в первой фазе, что является причиной глубокой страсти, с которой многие люди хотят держаться за эту мистическую сопричастность отвергая конфликт человеческой реальности и отказываясь принимать ее ограничения.

здание не охраняется. Любопытно узнать, что я вхожу в здание и оказываюсь одна, лицом к лицу с Гитлером. Я держу в руке пистолет и понимаю, что это уникальный шанс. Я стреляю в него и убегаю. Я бросаю пистолет в канализационную трубу (за этим следует долгая погоня). Наконец я нахожусь в поле и иду домой, направляясь к швейцарской границе. Передо мной стоит белый петух со стаей куриц. Они идут в одном направлении. Петух просит меня отвезти его и его кур в Швейцарию. Я соглашаюсь, но при условии, что по дороге не будет никаких сексуальных контактов. Петух согласился, и чей-то голос сказал: «и они пошли дальше, как аббат со своими монахинями.» Когда мы идем дальше, я вижу молодую красивую пару (людей), также движущуюся к границе. На голове у них золотые короны. Это король и королева. Поскольку они кажутся мне чужими, я предлагаю им присоединиться к нам. Они с благодарностью принимают мое предложение. Нам удается пересечь границу ночью. Таможенник везет нас в карантинный лагерь, где мы должны пробыть четыре недели. Они просит, чтобы за это время все яйца, снесенные курами, были отправлены в Швейцарию.

Выстрел в Гитлера означает уничтожение властного Анимуса, который стоит на пути процесса индивидуации. Полет в Швейцарию, которая является домом, указывает на внутреннее место, которому принадлежит человек, страну свободы, то есть индивидуальное сознание. Примитивный аспект coniunctio, как описывает его Юнг, представлен петухом и его курами, образ, который можно также найти в алхимической символике. Наш арабский автор Мухаммад ибн Умаил описывает, как Луна разговаривает с Солнцем:

«о солнце, я нуждаюсь в тебе, как курица нуждается в петухе.»[1] В других текстах у нас были бы волк и собака или олень и единорог или другие животные, представляющие эту тему. Яйца, играющие особую роль в конце сновидения, являются хорошо известным образом первичной материи (prima materia) алхимического процесса. Эта группа кур подвергается духовной дисциплине, чтобы предотвратить любое беспокойство, которое может встать на пути к внутренней свободе. Согласно цитате Сеньора, петух и его куры представляют Солнце и Луну, а также Короля с Королевой в символике алхимии. В этом случае королевская чета сновидения просто представляет другой аспект того же самого. Это имеет отношение к комментарию Юнга об этой форме coniunctio, иерогамии, что это — «союз более примитивный и более духовный, чем все, что мы можем описать».

Король и королева представляют, точно так же, как животные, что-то трансперсональное, что-то принадлежащее Божественной области, вне нашего времени и пространства. Вот почему сон рисует королевскую чету чужими в этом мире. Им нужна человеческая помощь, чтобы быть в контакте с реальностью. Сновидение прекрасно показывает, как, с одной стороны, эго действует как посредник, требуя от животных определенной духовной дисциплины, а с другой — приближает королевскую чету к реальности. Решению проблемы любви между мужчиной и женщиной сопутствуют бесконечные трудности. Но, как отмечал Юнг, это жизненно важно сегодня не только для отдельного человека, но и для общества, и даже для морального и духовного прогресса человечества. Это сегодня сфера божественного присутствия, где осела тяжесть чело-

---

[1] Zadith Senior (Zadith ben Hamuel), De Chemia Senioris antiquissimi philosophi libellus, p. 8. See H. E. Stapleton. Three Arabic Treatises on Alchemy by Muhammad ibn Umail. p. 148 f. См также Thealrum Chemicum, Vol. V. p. 194. and J. J. Mangetus. Bibliotheca Chemica Curiosa, Vol. 11. p. 217.

веческих проблем[1]. Вот почему бессознательное часто использует впечатляющие и важные образы для выражения проблемы любви, чтобы показать, что она является чем-то абсолютно важным. Однажды, посмотрев фильм «Хиросима — любовь моя», анализанту приснилось, что, либо эта пара действительно сойдется, либо взорвется атомная бомба.

Следующий сон также иллюстрирует, как любовь играет жизненно важную роль с точки зрения бессознательного. Это сновидение женщины средних лет. По общепринятым и рациональным причинам она все еще не могла уступить глубокой любви, которую испытывала к женатому мужчине, который тоже любил ее.

Я услышала могучий звук бронзовых часов — это был необыкновенный звук, какого я никогда ранее не слышала и не представляла себе, звук из потустороннего мира, исключительной красоты, непреодолимый!

Зачарованная, я встала, потому что каким-то образом должна была добраться до источника этого звука, который казался божественным. Поскольку этот звук казался мне священным, я подумала, что он может исходить из церкви. Сразу же я очутилась в церкви готического стиля из белого камня. Я приготовилась взобраться на башню, чтобы найти колокол, источник этого ритмичного торжественного звука, который я слышала. Все вокруг меня изменилось. Церковь превратилась в свод, похожий на неф собора, сделанный из прозрачного, живого оранжево-красного материала. Он был залит красноватым светом и поддерживался лесом колонн, напоминающие сталактиты, которые я видела в некоторых пещерах Испании. На какое-то время я увидела себя очень

---

[1] C. G. Jung. The Psychology of the Transference [Coll. Works 16], § 449

маленькой, стоящей в одиночестве в этом огромном зале, удивленная тем фактом, что мне предстоит исследовать целый новый мир: это было мое сердце. Я стояла внутри своего сердца и поняла, что этот великолепный звук, который я все еще слышала, был биением моего собственного сердца, или что внешний звук, который я слышала, был тем же, что и мое сердцебиение. Они были идентичны и бились в том же ритме, что и Сердце мира.

Этот сон, я полагаю, не нуждается в толковании. Она говорит сама за себя и показывает, как Эрос и индивидуация связаны друг с другом. Тот факт, что сердце бьется в том же ритме, что и Вселенная, пытается преодолеть существующий конфликт между внешним и внутренним миром, который играет такую большую роль в наших любовных отношениях и даже заставил многие религиозные движения полностью отвергнуть внешнее осуществление любви. Но, как указывает Юнг, было бы так же неправильно использовать высокомерную «духовность» в качестве предлога для уклонения от более глубоких внешних человеческих обязанностей, как было бы также неправильно опускать отношения до примитивного атавистического уровня; нужно найти срединный путь между этой Сциллой и Харибдой. Так или иначе, любовь всегда ведет к распятию, к смерти естественного человека, то есть бессознательного человека[1]. Во-первых, каждый влюбленный неизбежно столкнется с тем, что мешает ему и одолевает его, со страданиями, вызванными прежде всего его собственной тенью, т.е. ревностью, желанием обладать партнером, сексуальной страстью и т.д.; во-вторых, из-за того, что партнер обычно не таков, каким его хотят видеть, и в-третьих, из-за встречи с коллективным бессознательным, которое констеллируется переносом,

---

[1] C. G. Jung. The Psychology of the Transference [Coll. Works 16], § 470

аффектами и личной судьбой. Какое бы направление вы ни выбрали, оно приведет к смерти эго, и, если это развитие идет правильно, оно также приведет к внутреннему рождению самости.

В мистерии конъюнкции соединяются не только мужчина и женщина, но и их Анимус и Анима. В алхимии то, что мы сейчас называем Анимусом и Анимой, изображалось как царская пара, а в тантризме — как Шива и Шакти в вечном объятии. Они символизируют космическое единство противоположностей. Есть не только два эго, стоящих друг напротив друга, но и «каждый, чьего сердца мы можем коснуться». Это как если бы в потустороннем мире существовала только одна Божественная пара, и как если бы наше человеческое существо могло участвовать в их coniunctio только как гость на пиру (именно так Андреа рисует это в своей «Химической свадьбе»[1]).

Образ божественной пары, в Союзе которой мы участвуем, указывает на тайну, которую алхимики называют multiplicatio. Когда философский камень был создан, он преумножает себя (мультиплицирует) в тысячу раз и превращает все окружающие камни и металлы в золото. Когда это состояние проявляется на фоне отношений, когда присутствуют Бог и Богиня, начинает проявляться ощущение вечности, как будто земная встреча, переживаемая сейчас, навсегда вечна. Юнг называл это также «объективным познанием» и поэтому пишет в своих Воспоминаниях следующее: «Вообще, эмоциональные связи очень важны для человека. Но они все еще содержат проекции, и очень важно удалить эти проекции, чтобы достичь самого себя и объективности. Эмоциональные отношения — это отношения желания, испорченные сдерживанием и принуждением; от другого человека чего-то ждут, и это делает его и нас несвободными. Объективное познание скрыто за притяжением эмоциональных отно-

---

[1] J. V. Andreae, Chemical Wedding, London 1690.

шений; оно кажется центральной тайной. Только через объективное познание возможно реальное coniunctio.»[1]

И в другом месте он продолжает: «Ключевой вопрос для человека: связан ли он с чем-то бесконечным или нет? Это главный вопрос его жизни. Только если мы знаем, что то, что действительно имеет значение,— это бесконечность, мы можем избежать фиксации наших интересов на тщетности и на всех видах целей, которые не имеют реального значения[2].» Я верю, что именно эта связь с бесконечным загорается во сне космического сердечного ритма. Как утверждает Юнг, иерогамия представляет собой тайну взаимной индивидуации: «ничто не возможно без любви, [...] ибо любовь заставляет человека рисковать всем и не утаивать важные элементы[3]. « Это единственный способ встретиться с самим собой.

---

[1] C. G. Jung, Memories, Dreams, Reflections, p. 296f.

[2] C. G. Jung, Memories, Dreams, Reflections, p. 325.

[3] M. Serrano, C. G. Jung and Hermann Hesse, p. 60. Автор который блестяще понимал Mysterium Coniunctionis Юнга и комментировал в основном поздних европейских алхимиков, которые делали акцент на проблеме любви — это J. Trinick. The Fire-Tried Stone, London, 1967.

5. Жизнь и деятельность Мухаммада ибн Умаила

Согласно Стэплтону, Мухаммад ибн Умаил жил в первой половине X века. Эта датировка основана на том, что он упоминает в своих работах друга, чью жизнь мы можем датировать: Ас-Саих Абу аль-Хусейн (или Хасан) ибн Васиф. Этот друг был схоластическим богословом и известным поэтом. Он принадлежал к секте исмаилитов-шиитов и умер в Багдаде в 976—977 годах нашей эры. Согласно некоторым преданиям, он был сожжен заживо как мученик за свою веру[1]. Из его сочинений ясно, что Ибн Умаил тоже принадлежал к исмаилитским шиитам, духовному движению, которое ассимилировало особенно большое количество эллинистической традиции[2]. (Исмаилиты верили, что седьмой имам — либо Муса аль-Казим, либо Исмаил ибн-Джафар, либо его сын — ушел в затвор). Они образовали полусекретное общество[3]. Следующий, кого он упоминает это Абу аль-Хусейн Али ибн Ахмад ибн Умар аль-Адави, которому он адресовал несколько стихотворений в своем труде. Он упоминается вместе с Абд ал-Касим Абд ар-Рахманом, который сопровождал Ибн Умаила в храм, известный как Sidr Büsir. Из этого мы знаем, что Ибн Умаил посетил Египет. Третий друг Ибн Умаила — Махрарис, который был алхимиком и, вероятно, писал между 875 и 980 годами.

Фуат Сезгин считает, что Стэплтон датировал его жизни неверно, и что Ибн Умаил жил немного раньше. Его основная работа, должно быть, была написана до 920 года. Я склонна придержи-

[1] H. E. Stapleton, Three Arabic Treatises, там же., p. 123 ff.

[2] Cf. G. E. von Grunebaum, Medieval Islam — A Study in Cultural Orientation, p. 197 f.

[3] М.-Л. фон Франц считала, что Ибн Умаил жил в Багдаде, но, скорее всего, он жил в Египте и, возможно, был египтянином. Она основывала некоторые свои размышления о жизни Ибн Умаила на источниках, которые с сегодняшними знаниями о нем уже не согласуются и не являются достаточно точными. См, более поздние представления о жизни Ибн Умаила в GALA I. p. XII f.

ваться гипотезы Сезгина. Согласно У. Маделунгу[1], раннее движение исмаилитов раскололось около 899 года на две ветви: одна ветвь признала лидерство Абдуллы, будущего фатимидского халифа аль-Махди, который утверждал, что сам был последним имамом. Другая ветвь, называвшая себя подлинными Карматами, состояла в основном из общин Ирака, Бахрейна и Ирана. Мне кажется, что Ибн Умаил принадлежал к последним, тем, которые не присоединились к Фатимидам. Поэтому он, вероятно, посетил Египет до раскола (до 899 года), что подтверждает более раннюю датировку жизни Фуата Сезгина. У нас также нет никаких следов в работе Ибн Умаила о походе Абу Тахира в Ирак и Бахрейн, который состоялся в 903 году. Поэтому вполне вероятно, что Ибн Умаил написал свой основной труд раньше[2]. Со слов Маделунга, карматский философ Мухаммад ибн Ахмад ан-Насафи, писавший, приблизительно в 900 г., впервые внедрил неоплатоническую исмаилитскую космологию в карматическую систему, которая в значительной степени заменила прежние гностико-герметические теории. Ибн Умаил определенно больше гностический герметист, нежели неоплатонист.

Знаменитые ипостаси Küni и Qadar[3] и другие подобные неоплатонические «эманации» Аллаха не упоминаются. Этот факт тоже говорит в пользу более ранней даты его жизни.

К тому, что я называю гностико-герметической традицией, мы должны также отнести весь большой поток синкретических магических традиций, рецептов и фрагментов разнообразных религиозных текстов, которые характеризуют среднюю эллинистическую литературу Птолемеевского периода. На мой взгляд, в этой массе конфузов позднеантичной традиции преобладают два направле-

[1] W. Madelung, Religious Trends in Early Islamic Iran, p. 95 f.

[2] P. Kraus, Alchemic, Kefzerei, Apokryphen im frühen Islam, p. XI f.

[3] Куни является воплощением творческого слова Аллаха «Будь», а Кадар — внутреннего решения Аллаха творить

ния: так называемая Халдейская астрология (наш автор твердо в нее верит) и фрагментарные сведения о египетских иератических текстах, главным образом погребальных текстах. В этом же потоке пребывала и большая часть алхимической литературы. Когда арабы начали интересоваться культурными традициями завоеванных стран, они сначала перевели многие из этих текстов настолько лояльно, насколько это было возможно, и без многочисленных собственных дополнений. Однако постепенно они приступили к критическому разбору текстов и противопоставлению их содержания религии Корана. Привычка шиитов толковать тексты символически способствовала, по выражению Мадлунга, своего рода интерконфессионализму, и мне кажется ясным, что Ибн Умаил имел такую межконфессиональную позицию, потому что он сравнивает, например, философский камень с мечетью или египетским храмом.

Египетский элемент, мы не должны забывать, вливается в алхимическую традицию двумя потоками. Один поток идет от истоков алхимии, изначального тайного знания жрецов ритуала бальзамирования, посредством которого Богочеловек Осирис был преобразован в воскресшего бога. Этот путь виден в тексте Комариуса и в творениях Зосимы. Второй поток содержит больше верований, которые оставались живыми в сфере исламской культуры вплоть до времени Ибн Умаила. Мы не должны забывать, что Александрийская школа и библиотека все еще существовали в начале VIII века и были перенесены в Антиохию халифом Умаром. Как отмечал Макс Мейерхоф, его наука выродилась «в более астрологическую и суеверную концепцию[1]». 130 лет спустя школа переехала в Харран. Ибн Умаил находился под влиянием обоих течений. Он знал Зосиму и другие

1 M. Meyerhof, On the Transmission of Greek and Indian Science to the Arabs. Islamic Culture, Vol. II (1937), p. 18. Но теперь см. выводы Д. Гутаса по вопросу о развитие школы., Greek Thought. Arabic Culture (1998), p. 90 If.

произведения своего времени, но также фактически исследовал все, что мог достать о тайнах египтян, то есть современных ему народных знаниях.

Начавшийся приток неоплатонизма (около 900 г.) привел к тому, что магико-религиозные традиции стали более философскими, более систематизированными. Развивалась своего рода религиозная философия, и богатство символической традиции уменьшалось в пользу логической унифицированной интерпретации. Мужской элемент Логоса стал преобладать над богатством магических экспериментов с «материнской материей». Эта маскулинизация и одухотворение привели к расцвету суфийского мистицизма, но она также привела к утрате того, что я хотела бы назвать мистическим отношением к материи, которое преобладало главным образом в египетской части традиции. Египтяне сохранили, даже в своих высокодифференцированных и одухотворенных традициях, элемент примитивной африканской магии, которая поразила людей поздней античности как чрезвычайно нуминозная или опасная черная магия. Этот архаический элемент все более и более вытеснялся под влиянием Исламского патриархального монотеизма. Это подавление уже заметно в работе Ибн Умаила в его тенденции к систематизации. Но в остальном, и главным образом по сравнению с более поздними текстами, Ибн Умаил все еще глубоко погружен в это веяние египетского магического мистического отношения к материи. За исключением подчеркивания единства работы и единства ее цели, он наслаждается богатыми амплификациями бесчисленных сравнений, которые для него не являются поэтическими метафорами, как это было для суфиев, но реальными проявлениями тайны творения. Алхимия была для Ибн Умаила действительно религией материи, как и для первобытного человека, камни и металлы были частью Бога (а не только подобиями Бога), и поэтому опус должен был быть выполнен tam

ethice quam physice[1]. Современному человеку трудно найти правильное эмпатическое понимание такому отношению, и поэтому неудивительно, что Ибн Умаил исчез из историографии. Это было вызвано не только преследованием исмаилитов и, возможно, его собственным интровертным темпераментом, но и тем, что его линия интересов лежала в направлении, противоположном историческим тенденциям его времени. Они в то время устремились к мужскому одухотворению, и если интерес к материи оставался, то это был интерес к эксплуатации материи и обращению с ней, а не к мистическому отношению к ней. Арабская эволюция шла в этом отношении параллельно христианской. Вместе с растущим вытеснением женского аспекта материи шла социологическая «организация» любви. Спонтанные проявления любви в их «божественной» природе отрицались, и даже мистики Ислама и христианства делали акцент больше на духовном аспекте любви к Богу, чем на каком-либо архаическом магическом аспекте. Гадюки и скорпионы, которые в творчестве Ибн Умаила символизируют темную тень бога любви, редко упоминаются в официальных мистических течениях ислама и христианства[2]. Ибн Умаил, напротив, кажется, знает об этом очень много. Только сегодня эта проблема возникла снова. Большая заслуга К. Г. Юнга состоит не только в том, что он обратился к этой проблеме, но и в том, что он извлек старые алхимические традиции, которые теперь могут помочь нам в ее нелегком решение.

Пункт, который вызвал много споров, — это отношение Ибн Умаила к Турбе. Стэплтон предположил, что Ибн Умаил цитировал Турбу. Руска сначала отрицал это[3], но позже изменил свое мнение. На мой взгляд, проблема была решена Мартином Плесснером:[4]

---

1 Примечание переводчика: сколько этического, столько и физического (лат.)

2 Ибн Умайль упоминает гадюк также в своем ud-Durru tiii-naipya. А скорпионов в Gusfda MimTya.

3 J. Ruska. «Studien zu Muhammad ibn Umail-, /sis, 24 (1935—1936), p 337 f.

4 M. Plessner. Vorsokratische Philosophic und Griechische Alchemic. 1975. p. 4. p 6 ff.

Турба — это арабское произведение, написанное до Ибн Умаила, до 900 года нашей эры, и возникшее, вероятно, на египетской земле[1]. Плесснер считает, что Турба является творческой трансформацией греческих космологических доктрин. Она преследует, по сути, литературную цель (я бы сказала, цель создания обзора)[2]. Она направлено на прояснение космологической основы алхимии[3]. Примерно при жизни Ибн Умаила арабы начали добавлять все больше и больше собственного творческого измерения. Последнее заключается, с одной стороны, в расширении экспериментальной химической основы греческой алхимии (то есть ар-Рази), а с другой — в смещение акцента на описание алхимического процесса как религиозного любовного опыта (то есть Ибн Умаил).

Как упоминалось ранее, Ибн Умаил выступает против конкретной интерпретации алхимических символов (например, использования волос, мяса, молока и т.д.). На мой взгляд, это следует рассматривать в более широком контексте. Еще до Ибн Умаила в Gäbirean Corpus мы находим следы китайской даосской алхимии, что можно сказать и о работах Ибн Умаила. В даосской алхимии всегда была определенная борьба между алхимиками, которые считали эту работу исключительно духовной, и другими, которые проецировали внутренний процесс на телесные центры и биологические материалы[4].

---

1 M. Plessner. 'The Place of the Turba Philosophorum in the Development of Alchemy', /sis. 45 (1954). p. 331 ff.

2 См. также M. Plessner. Там же., p. 124 ff.

3 Там же., p. 88 ff.

4 C. Po-Tuang. The Inner Teachings of Taoism, («Внутреннее учение даосизма»), касательно этого с. xi: «Однако есть достаточно свидетельств того, что предполагаемое алхимическое предприятие действительно включало значительную работу и эксперименты в области химии и металлургии, а также психологическое развитие. Сосуществованне материальной н духовной алхимии также проходило параллельно на Западе, и многие выдающиеся личности, такие как Альберт Магнус, Рамон Луллий н Парацельс, связаны с алхимией в Европе».

В греческой алхимии Зосима также полемизирует с конкретным взглядом на алхимию, что, по его мнению, является работой демонов. Таким образом, сосуществование внутренней напряженности между духовной и химической алхимией является повсеместным фактом и не может быть истолковано как нечто происходящее только между Ибн Умаилом и ар-Рази. Если мы хотим поместить работу Ибн Умаила в более широкий исторический контекст, мы можем сказать, что он принадлежит к поздней школе Джабира и готовит путь для «Братьев чистоты» (Ihwän as-Safa). Основная работа обычно датируется примерно 960 годом. О последнем Сейид Хоссейн Наср пишет: «...Ихван может быть связан с пифагорейско-герметическими доктринами, многие из которых были наиболее известны в исламе под названием корпуса Джабира ибн Хайяна. Более того, учитывая широкое использование Rasäil исмаилитами в последующие столетия и присутствие определенных основных идей, таких как ta'wïl, в обеих группах, мы можем слабо связать Ихван с исмаилизмом, особенно с тем, что было названо исмаиллитским гнозисом. Но, возможно, более важно, особенно в отношении их космологических доктрин, описать их как группу шиитов с суфийскими наклонностями, чье изложение космологических наук должно было повлиять на все мусульманское сообщество в последующие века. Концепция Природы, которой придерживался Ихван, должна была оказать почти такое же большое влияние на шиитов Двенадцати Имамов, как и на Исмаилитов»[1]. Тайное общество подобного рода должно было существовать уже во времена Ибн Умаила; он определенно жил в полном уединении, и его труды распространялись только среди его друзей и учеников.

---

[1] S. H. Nasr, Islamic Cosmological Doctrines, p. 35 f; Недавно переведенные тексты об отношениях между Ибн Умаилом, ар-Рази и Джабиром дают более дифференцированное представление. Они будут представлеиы и обсуждены в одном из следующих томов CALA. Замечания М.-Л. фон Франц останется здесь без изменений.

Особую проблему представляет отношение Ибн Умаила к Corpus Gabiricum. Пауль Краус датирует его приблизительн 900 годом, то есть делает современником Ибн Умаила. Однако Фуат Сезгин и Анри Корбен убеждены, что в действительности Джабир написал большинство трактатов и был учеником Джафар ас-Садика, который умер в 765 году[1]. Это бы сделало дату Corpus Gabiricum более ранней (а вместе с ним и дату эллинистического влияния на исламские страны). По словам Пьера Лори[2], у нас нет особых причин выбирать между этими датами. Не исключено, что личность по имени Джабир жила раньше и что некоторые из трактатов Корпуса принадлежат ему. Из этого ядра Корпус медленно развивался в результате своего рода процессу само-амплификации, и теперь он состоит из разных слоев, которые Лори пытается условно различить[3]. Как бы то ни было, Мухаммад ибн Умаил, вероятно, столкнулся с завершенным Корпусом, в котором был усовершенствован последний слой, содержащий исмаитлиское влияние, и в некотором смысле его работы сильно напоминают трактаты этого последнего слоя. Мы еще вернемся к этому моменту в комментариях[4].

Насколько нам известно, только al-Ma' al-waraqî был переведен на латынь не полностью. Однако возникает вопрос, может ли «Книга Ключей» или «Книга Великой Мудрости»[5] быть идентична латинскому Artefius Clavis Sapientiae. Г. Э. Стэплтон сообщает, что так

---

1 См. P. Kraus. Alchemic, Ketzerei, Apokryphen, Там же., p. 61 ff.

2 Jabir ibn Hayyan, Dix Trades d'Alchimie traduits et commentes par Pierre Lory.

3 Там же p 51 ff

4 Было высказано предположение (в основном Ю. Руска), что латинские сочинения Гебера не имеют ничего общего с Джабиром, но это совсем не убедительно. По крайней мере, Summa Perfectionis содержит отрывки, которые переведены с арабского, см. Г. Э. Стэплтон, Алхимическое оборудование в одиннадцатом веке, Мемуары Азиатского общества Бенгалин, Том. 1 (1905), № 1, с. 47 сл. См. Также W. R. Newman, Summa Perfectionis of Pseudo-Geber. Критическое издание, Перевод и исследование, стр. 57 сл.

5 Спнсок сочинений Мухаммада ибн Умаила см. H. E. Stapleton, Three Arabic Treatises, p. 126. (Г. Э. Стэплтон, Три арабских трактата).

оно и есть[1]. Тем временем Г. Леви делла Вида[2] обнаружил арабскую рукопись этого Ключа в библиотеке Ватикана, vat. ar. 1485, и сигнализирует о существовании другой, которая находится в Стамбуле, Айя Софья 2466. Последний текст приписывается Мухаммаду ибн Умаилу, который, как известно, написал книгу с таким же названием. Однако Леви делла Вида считал, что этот Ключ Артефия не принадлежит Ибн Умаилу, потому что цитаты из него в *al-Ma al-waraqï* и в сочинении *al-Gildaki* не совпадают с нашим латинским текстом[3]. Однако латинский текст, который у нас есть, на самом деле является переводом арабского произведения. На латыни он напечатан в Bibliotheca Chemien Жан-Жака Мангета[4] и Theatrum Chemicum Лазаря Цецнера[5]. Таким образом, арабский «Ключ мудрости» идентичен латинскому трактату Artefius (Артефия). Во введении к латинской кембриджской рукописи упоминается Альфонсо, что означает, что он был переведен при короле Альфонсо X. В указателе рукописей Ватиканской библиотеки шестнадцатого века рукопись Ватикана приписывается «Ebn Amhel El Endelesi» (андалузский). В связи с этим Пауль Краус сомневается в принадлежности этого текста Ибн Умаилу[6]. Он считает, что Endelesi может быть искажением *al-Abuluniyâsï*, и считает эту работу псевдописанием ученика Аполлония Тианского, то есть Балины. Эта работа, по словам Кра-

---

1 H. E. Stapleton, Three Arabic Treatises, там же., p. 126, note 2.

2 G Levi della Vida. 'Something more about Artefius and his Clavis Sapientiae', in: Speculum, a Journal of Medieval Studies, Vol. 7 (1938), p. 80 ff. Cf. также G. Levi della Vida, Ricerche sulla formazione del antico fondo dei manuscritti orientali della Bibhoteca Vaticana p. 153.

3 Этот вопрос в настоящее время прояснил Теодор Абт, который обнаружил в наследии Стэплтона фотографии арабского текста и латинской рукописи из библиотекн Кембриджского университета. Эти исторические вопросы должны быть подробно обсуждены в следующих публикациях Ибн Умаила в рамках CALA.

4 Bibliotheca Chemica Curiosa, Vol. I. p. 503—509

5 Theatrum Chemicum, Vol. IV, p. 221—240.

6 P. Kraus, Jabir ibn Hayyan, p. 298, note 91; в сравнение с F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Vol. IV, p. 84 f., 90.

уса, была переведена на латынь сравнительно позднее, примерно на сто лет позже, чем книга Балины «О причинах». Она является более исламской, чем предыдущая. На этот раз, отмеченное Краусом, совпадает со временем Ибн Умаила. Я думаю, мы не можем отмести тот факт, что две арабские рукописи и заголовки латинского перевода приписывают трактат Ибн Умаилу. Однако две другие дошедшие до нас рукописи, которые Краус считает существующими в Каире, где вторая является производной от первой, дают нам имя автора Ибн Бал'аван, вероятно, одного из учеников Балины. Это может быть восстановленная версия, вытекающая из основного текста, потому что имя автора было утеряно. Я бы предложила считать Ключи принадлежащими Корпусу и находящимися в распоряжении Ибн Умаила, возможно, в качестве перевода, сделанным под его руководством. Это, безусловно, выражает основной взгляд на теургию, который он разделяет. Имя латинского автора «Артефий» могло быть искаженным «Асклепий», или это могло быть имя или псевдоним того «благородного рыцаря» короля Альфонсо, который перевел трактат на латынь. У него могла быть причина скрыть свое настоящее имя, потому что теургия была запрещена и преследовалась церковью. Если мое предположение верное, Ибн Умаил был знаком нашему средневековому миру по двум своим работам, сильно повлиявшим на средневековую западную алхимию. Он был одним из тайных мастеров религиозной алхимии в средние века.

ЧАСТЬ II

КОММЕНТАРИИ К *HALL AR-RUMUZ*

1. Введение редактора

Прежде чем углубляться в текст и комментировать его, мне видится необходимым предупредить читателя о методе, которому, по-видимому, следует Ибн Умаил: автор перечисляет сначала, а затем и на протяжении всей книги, огромное количество символических алхимических терминов: магнезия, сера, краситель, вода и т.д. Он, кажется, не выстраивает линию мысли или рациональные аргументы. Только время от времени он добавляет одно-два объяснительных предложения к одному из терминов.

Основная мысль, хотя и не выраженная словами, состоит в том, что все эти термины каким-то образом указывают на одну и ту же вещь: центральную тайну алхимии. Подобно другим алхимикам до него и бесчисленным авторам после него, он пытается объяснить ignotum per ignotius. Неизвестное чем-то еще более неизвестным.

Этот странный метод выражения, раздражающий современного ученого, был, наконец, психологически объяснен К. Г. Юнгом, который открыл тот же самый метод, когда пытался понять сны своих пациентов. Он называл это методом усиления: предполагается, что каждый образ сновидения указывает на что-то неизвестное. Затем человек собирает все ассоциации и параллельные образы вокруг первого неизвестного термина. Результирующий кластер образов, по-видимому, указывает на общий знаменатель за несколькими изображениями. Действительное толкование образа сновидения, которое затем следует, состоит в попытке описать неизвестное ядро психологическим языком. Этот метод не является линейным, он словно описывает круги вокруг сущностного ядра смысла [символа], которое не может быть полностью осознано. Но можно познакомиться с [символом, изучая] через его отражения сознанием.

Возвращаясь к нашему автору, он, по-видимому, применяет аналогичную процедуру. Он, по-видимому, хочет указать на мистиче-

ский опыт, который, как он полагает, идентичен тому, что прежние алхимики пытались описать как свой камень. Он чувствует, что имеет в виду то же самое, что пытались описать Зосима, Мориен, Мария и т.д. Так ли это на самом деле, мы не знаем и никогда не узнаем, но поразительно, что все самые темные алхимические тексты, кажется, сходятся в своем значении и в своем описании тайны. Сходящиеся тенденции, по-видимому, психологически основаны на том факте, что они указывают на один и тот же архетип, а именно на внутреннего Богочеловека, или Ляпис, в психике алхимика. Для Зосимы и других эллинистических алхимиков этой Антропной фигурой был Гермес Трисмегист, или Человек света. Для ранних арабских алхимиков это был черный камень, вставленный в Каабу. Для суфийского алхимика это было очищенная самость мистика, и когда эта мистическая традиция пришла в Европу, та же самая фигура отождествлялась с внутренним Христом.

Чтобы не судить и не догадываться заранее, что имеет в виду автор, когда он накапливает символические термины, мы будем следовать Юнговскому методу амплификации и только в конце попытаемся определить, что хочет выразить это похожее на сон бессвязное бормотание.

2. Текст и комментарии

Текст

Первый перевод, который был в распоряжении М.-Л. фон Франц (Номера страниц и строк соответствуют CALA I, отрывки, которые должны быть опущены или исправлены, выделены голубым цветом.)	Улучшенный перевод CALA I (зеленый)
(3.4) во имя милосердного и сострадательного бога. Мой успех исходит только от Бога, на него я полагаюсь и к нему обращаюсь с раскаянием. Мухаммад ибн Умаил сказал: (3.6) [Текст 3.6–7.1 содержит введение, которого не было в распоряжение М.-Л. фон Франц.] (7.1) таковы имена камня философов: первое из его имен -источники меди и магнезии, фонтанов, олова, цинка, железа, I…I и серебра [*warag (Warac — это обычно арабское слово lor leaf. В алхимии это означает серебро мудрецов.)], и святой алчущей земли, белой земли, земли исполненной перламутра, земли серебра [fidda], земли золота, сияющей земли и снежной земли. И когда они говорят: пробы серебра [варак] и пробы золота чисты без обмана. Они подразумевают под этим свой второй камень, который является источником меди, и это их серебро, и который содержит в себе то, что они хотят. Его дух они извлекли из первой операции своего белого тела.* (7.8)	мудрецов свинец-медь… свинец… [–] … медь примеси свинец-медь. Это их тело, в которое они возвращают обратно свои души … их первое тело в начале операции

Комментарий

Текст не начинается традиционно с prima materia, а сразу переходит к определению цели. Все обычные вступительные призывы и риторика опущены[1]. Это, вероятно, так, потому что это «Трактование символов» (*Hall ar-rumuz*), то есть более поздний комментарий к предыдущим работам Ибн Умаила. Если мы сравним его с *al-Ma al-waraqh*, то он начинается с так называемого «второго тела», то есть с продвинутой стадии подготовки философского камня. Наш текст сначала называет его «источники меди»[2]. Согласно нынешним представлениям, медь — это микрокосм, то есть сам человек. Ар-Рази в своей книге *Sawcihid*, говорит: «медь подобна человеку. Она обладает Духом, душой и телом»[3]. Как указывает Стэплтон, это восходит к книге Зосимы «Объяснение десяти приготовлений»[4]. Там Зосима пишет: «медь подобна человеку: она имеет Дух, Душу и тело. Необходимо, прежде всего, разбить и заставить рассыпаться грубое тело, и превратить его в тинктурный дух, приятный для всех.»[5] Согласно этому утверждению, медь это *prima materia*.

Но, согласно *Видениям Зосимы*, это также образ для завершенного философского камня. В конце своего трактата «Peri Aretes»[6] (О добродетели) Зосима пишет: «Иначе говоря, мой друг, построй монолитный храм, подобный сосуду, из мрамора, который не имеет

1 Недостающий текст с введением в Hall ar-rimuz был найден в Ms D. Он комментирует отношение к работе и символический характер процесса. Либо этот отрывок потерялся в Ms G, либо он не казался уместным для переписчика. Ms D был найден только после смерти М.-Л. фон Франц.

2 Редактор частного издания, упомянутого в предисловии, изменил текст фон Франц с первого неправильного перевода a h ä r-n u h ä s как «источники меди» на более поздний правильный перевод «свинец-медь». Это привело к непонятной непоследовательности в комментарии Марии-Луизы фон Франц, так, например, почему она не дает комментарии свинцу?

3 H. E. Stapleton. Three Arabic Treatises, p. 137.

4 Copy of Ms in Cairo, fol. 5r. lines 3—11 (Kitab Maftiffh as-sana).

5 H. E. Stapleton. Three Arabic Treatises, там же, p. 137. note 1.

6 M. Berthelot. A ic h.G recs, III. I.

ни начала, ни конца в своем строительстве. В его самом сокровенном центре есть очень чистый источник воды, сияющий, как солнце (...) дракон лежит у входа в храм (...) принесите его в жертву и используйте как ступеньку, чтобы войти в храм. Там вы найдете то, что ищете, жреца, человека из меди, которого вы можете увидеть сидящим в источнике, собирающим в себе все цвета; не смотрите на него как на человека из меди: он изменил цвет своего существа, он стал человеком из серебра. И если вы того хотите, то скоро обретете золотого человека.»[1]

Аллюзия на медь как на микрокосм ясно указывает на то, что для автора алхимический процесс происходит внутри человека. Работа алхимии совершается над самим человеком, не над его эго, а над тем, что старый алхимик называл божественным Богочеловеком или Антропосом, который похоронен в глубинах человеческого существа. В малоизвестной тибетской традиции преемственность царской власти от первого упомянутого письменно царя и далее каким-то образом связана с тем, что медную гробницу прежнего царя поливают водой, стекающей на землю. Тело умершего царя помещают в высокую гробницу, а затем, когда сверху выливались медные сосуды, наследник мог утвердить себя в качестве царя. Медь, по-видимому, представляет собой мистическую Ману царя, которая передается преемнику. Это ее богочеловеческое качество[2].

Эта точка зрения уже ясно сформулирована Зосимосом, а также арабскими авторами мистической ветви алхимии, например Мориеном, который говорит: «Этот камень есть то, что более всего другого находится внутри вас, сотворено Богом, и вы — его prima materia, и он извлечен из вас, и где бы вы ни были, он остается неотделимым от вас [...] и, как человек состоит из четырех элементов, так

---

1 Там же p. 120.

2 J. Bacot, F. W. Thomas, Ch. Toussaint, Documents de Touen-Houang relatifs a l'histoire du Tibet, p 123 ff. I owe this information to Dr Barbara Davies.

и камень, и он (камень) происходит от человека, и вы — его prima materia, именно по причине операции, и он извлечен из Вас именно в соответствие с наукой. Другими словами, объект находится внутри вас, а именно в Меркурии мудрого. Вы — его prima materia, он заключается в вас, вы содержите его скрытым в себе, и он выделяется из вас, поскольку именно вы сводите его к его сущности и растворяете его, потому что он не может быть завершен без вас, и вы не можете жить без него, и таким образом начало напоминает о конце и vice versa (наоборот).»[1]

Этот отрывок, который должен был быть известен автору, ясно выражает идею о том, что lapis[2] -это внутренний человек. Зосима и гностическая традиция вокруг него учили, что божественный Адам или космический Антропос погрузился в творение и обитает в каждом. Поэтому задача смертного человека — освободить этого космического внутреннего Антропоса[3]. Поэтому для нашего автора алхимический опус — это прежде всего внутренняя психическая работа, которая стремится освободить внутреннего человека. Этот внутренний Антропос был позже наиболее красиво описан Ибн Араби (род. 1165) в его знаменитых мекканских откровениях (*Al-Futuhat al-Makkiya*) Когда Ибн Араби ходил вокруг Каабы, он обнаружил себя в своего рода видении «орлиного камня[4], принадлежащего Юноше, ревностного в преданности, немногословного, который не живет и не умирает, цельного, всеохватывающего и заключаю-

---

1 Rosinus ad Sarratantem Episcopum, in: Artis Auriferae, p. 178 ff. See also C. G. Jung, Aion, [Coll. Works 9/2], § 256, § 258 ff.

2 Примечание переводчика: lapis philosophorum — философский камень (лат.)

3 H. Corbin, L'Homme de Lumiere dans le Soufisme Iranien.

4 Примечание переводчика: eagle stone — орлиный камень или этит, минерал (lapis aquilaris) светло-коричневого цвета. Ему приписывают мощные магические защитные свойства.

щего все в себе»[1]. Этот божественный юноша является своего рода олицетворением черного камня, вставленного в угол Каабы.

Если смотреть снаружи, то Кааба — это всего лишь мертвый камень. Однако юноша — это его раскрытая тайна, божественный Антропос. Отвечая на вопрос Ибн Араби, кто он такой, юноша говорит о себе: «Узри выражение моей природы и порядок моего устройства, и из них ты найдешь то, о чем просишь. Ибо я не оратор и не собеседник. Мое знание распространяется только на меня, и моя сущность распространяется только на меня. Я — знание, познаваемое и познающий. Я есмь мудрость, творение мудрости и мудрых.»[2] Позже он продолжает: «Я — сад спелого плода, я-плод тотальности, поднимите мою вуаль и прочтите то, что высечено в линиях моего существования.»[3] Фриц Мейер[4] и Генри Корбин[5] справедливо интерпретируют эту фигуру как альтер эго или самость Ибн Араби, концепция которого восходит к эллинистической теологии Аристотеля, неоплатонической работе. В более позднем отрывке Ибн Араби делает еще более ясным, что этот таинственный юноша, вызывающий в нем страстную любовь, есть не что иное, как внутреннее божество или Божественное Я, как называет его Корбин. На то, что Ибн Араби раскрывает ясными словами, намекает и Ибн Умаил, и, хотя он больше скрывает это под покровом алхимических выражений; он явно имеет дело с этой мистической фигурой, а не с химией.

Я думаю, что возможно даже, что наш автор вообще не действовал в химическом ключе, а скорее через своего рода йогическую медитацию работал непосредственно над своей эндосоматической

---

1 W. Neumann. Der Mensch und sein Doppelganger — Alter Ego Vorstellungen in Mesoamerika und im Sufismus des Ibn c Arabi, p. 157. Перевод на английский язык авторский. Cf. и F. Meier, The Mystery' of the Kaaba, p. 149–168.

2 W. Neumann, Der Mensch und sein Doppelganger, p. 159 f.

3 Там же p. 161.

4 F. M eier, The Mystery of the Kaaba.

5 H. C orbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi

жизнью, которая в то время рассматривалась как тонкое тело внутри тела. Он, очевидно, продолжает традицию Зосимы, который также использовал своего рода медитацию или активное воображение для дальнейшего алхимического процесса.

Медь — это металл Венеры, намекающий на то, что философский камень происходит из эротической внутренней жизни человека. В контексте исламского мистицизма это означает, что prima materia алхимика — это его Эрос, который должен быть сублимирован в любовь к Богу, но который сначала переживается как обычная любовь или как любовь к имаму. «Источники меди» этом смысле являются творческим духом Бога в душе человека, который побуждает человека искать Бога.

Наш текст говорит о «источниках меди» также как о магнезии, и последнюю он называет *abär nuhas*[1]. Согласно Руське, *abar nuhas* — это арабский перевод молибциохалкоса, сплава свинца и меди, который играет определенную роль в трудах Зосима и Олимпиодора[2]. Там это означает всю работу. Объяснение этому можно найти в *al-Ma al-waraqi*, где мы читаем: «Мария назвала *abär nuhas* 'почитаемым камнем', и это всецело совершенный и превосходный *abär nuhas*, который придает цвет. Поэтому, он порождает Совершенное Золото, и, следовательно, последнее ниже его (*abär nuhas*), потому что оно (золото) (только) совершенно, тогда как это (*abär nuhas*) превосходен. Несомненно и неоспоримо, что этот *abär nuhas* (полностью) совершенен»[3].

В контексте исламского мистицизма чем-то, абсолютно совершенным, может быть только сам Аллах. Таким образом, фило-

---

[1] Это досадное недоразумение, поскольку abar nuhas означает свинец-медь, символ, который был впервые переведен как «источники меди».

[2] J. Ruska. Arabische Alchemisten, p. 21; H. E. Stapleton, Three Arabic Treatises, ibid., p. 153, note 8. The symbol lead-copper will be amplified in CAL A I R.

[3] J. Ruska, Arabische Alchemisten, p. 21, p. 25. H. E. Stapleton, Three Arabic Treatises, p. 130.

софский камень — это тождество совершенного человека с Богом. Живой импульс, поток любви к Богу — вот истинный философский камень.

[После магнезии, которая не комментируется], третьим обозначением камня является олово, цинк, железо и серебро[1], вариация многих известных тетрасомий, четвертичных компонентов камня, таких как четыре направления компаса, четыре элемента, четыре основных принципа материи, четыре буквы Адама и т.д.

Далее это переходит к перечислению серебристой земли и ее многочисленных вариаций. «Источники меди» обозначают динамический, активный аспект камня; множество перечисленных земель — восприимчивый, пассивный аспект. Они символизируют тонкое тело — душу алхимика, когда она полностью сублимирована процессом и готова к единению с Богом. Генри Корбин показал, что многие исламские мистики практиковали своего рода активное воображение, с помощью которого была создана новая земля, лежащая между сферой материальной реальности и Платоновской сферой идей.

Благодаря своему активному воображению алхимик входил в контакт с внутренней реальностью тонкого тела, которая сама по себе является целым космосом. Эта земля *hurqalya* — сама очищенная душа (*nafs*) и очищенная мировая душа в ее материально-нематериальном аспекте (*Suhrawardi*)[2]. Эти «белые земли» (*terra alba foliata* на латыни) также называются автором «пеплом» или «пеплом из пепла», что является «венцом победы»[3].

Как указывает Стэплтон, эта фраза имеет Александрийское происхождение. В другом месте *al-Ma al-waraqi* цитируется вы-

---

[1] Эти четыре металла упоминаются в Ms C в то время как в Ms A. B. и D мы встречаем медь вместо цинка

[2] C f. H. Corbin, Spiritual Body and Celestial Earth, p. 84 ff.

[3] al-Ma al-waraqi, in: H. E. Stapleton. Three Arabic Treatises, ibid., p. 162.

сказывание Феодора: «возьми одну часть этого пепла и сохрани ее при себе, ибо это венец победы»[1]. Пепел образуется в результате процесса, который латиняне называли contritio. Это слово раскрывает его психологический смысл. Это «распыление», превращение в «прах и пепел» через покаяние. Через слезы раскаяния, депрессии и страдания адепт превращается в пепел и таким образом становится очищенным, одухотворенным и открытым для принятия божественного духа. «Венец победы» возникает в результате уничтожения эго. Затем, как говорит *al-Ma al-waraqi*: «низшее тело радуется Небесной природе, потому что оно имеет ту же форму и произведено из нее»[2]. Этот союз происходит между тонкими телами.

---

1 Там же p. 137, note 1.

2 Там же p. 137.

Текст

(7.9) и когда камень становится белым, они называют его соляным цветком. И он восходит к прошлому древних и славных философов. А объяснение древности — это тело Земли. То есть до того, как она станет черной во второй раз, после чего придет белизна, после чего придет краснота. И это пробы серебра [варак], пробы жженой меди, пепел, прах, раб и ученик. Это то, что окрашено и сам красильщик, тот, кто ловит и тот, кто контролирует, тот, кто завершает (Aksmil сначала был прочитан как a km a la, что означает «завершать»).	Завистники мудрецов называли их цинковой рудой и земляной цинковой рудой. ... цинковая руда-это белое тело Тот, кто владеет, управляет, удерживает. Это оксимель (Оксимель происходит от греческого oxym eli, представляющего собой смесь уксуса и меда.)

Комментарий

Это продолжение описания белой земли, которое понятно само по себе. Только несколько выражений нуждаются в объяснении. «Соляной цветок» — это новое слово, обозначающее цель работы. Это напоминает один из «золотых цветов» китайской алхимии. Как показал Юнг, соль в алхимии — это символ любви, мудрости достигнутого и дифференцированного Эроса[1].

Раб известен как servus fugitivus на латыни, и таким образом он — Гермес. Но вводится новое выражение — «Ученик», которое ясно выражает, что имеется в виду сам адепт. Окрашиваемое и Красильщик — это возлюбленный Бога и сам Бог. Тот, кто ловит, кто контролирует, и кто завершает,— это шейх или имам, и, таким образом, в конечном счете, сам Бог.

В этом начале текста автор, очевидно, предполагает, что читатель знаком с другими его произведениями и знаком с символикой алхи-

[1] C. G. Jung, Mysterium Comunctionis, [Coll. Works. 14], Chapter Sal, III. 5, § 234 ff.

мии. Для такого читателя он становится совершенно ясным: философский камень есть не что иное, как соединение человека с Богом, соединение, которое происходит в психическом тонком теле или возвышенной душе мистика.

Текст

(9.1) и толкование «регулятора»: это когда состав камня достиг умеренности, так что он более не становится ни горячим, ни холодным, ни влажным, ни сухим. И он назван bürnatis, когда он стал белым, и с десятью цветами, и десять вещей — это магнезия. [...] тело и вода [...] после окрашивания они назвали его золотым цветком. (9.7)	И толкование оксимель — это регулятор. Пирит И когда... стал красным золотой цветок

Комментарий

Эта аллюзия текста на то, что камень уравновешен, напрямую связывает учение автора с Gäbirean Corpus. Как доказал Пауль Краус, учение о равновесии (mïzân) имеет для Джабира центральное значение, и Краус даже видит в нем начало количественной химии[1]. Последнее кажется мне сомнительным, но мы определенно имеем здесь архетип, лежащий за пределами количественной химией, и состоящий в идее, что все наиболее устойчивое и слаженное в этом мире, будь то психическое или материальное, удерживается вместе определенным гомеостазом или балансом энергии. Согласно Джабиру, это равновесие — душа каждого предмета и сама его сущность. Она выражается в цифрах. В этой первой аллюзии наш текст лишь

[1] Cf. P Kraus. Jdhir ibn Hayydn, там же., Chapter: La theorie de la balance, p. 187 ff

намекает на четыре основных качества материи: горячее, холодное, сухое и влажное.

Имя bürnatis мне неизвестно[1], но это явно обозначение prima materia или камня, потому что оно отождествляется с магнезией. Текст наделяет его атрибутом десяти цветов или десяти вещей. Как указывает Стэплтон, *al-Ma al-waraqi* ссылается на тетрактиды пифагорейцев в следующих словах: «тогда они говорят о четырех, которые (затем) становятся (с предыдущими шестью) десятью, но в своем скрытом значении это (все еще только) четыре. Это число завершает магнезию, которая является *abär nuhas*, которая состоит из четырех. Десять — это четыре, и из десяти происходят четыре, и из четырех происходят десять. Следовательно, эти (четыре) есть четыре сущности: земля, воздух, вода и огонь; и все сотворенные существа происходят от них. Поймите это!»[2]

Это указывает на завершение космической целостности, в которой все основные качества объединены душой и тинктурой. Результат этого союза наш текст называет «золотым цветком». Это важное название, потому что оно может указывать на китайское влияние. В даосской алхимии цель внутреннего процесса чаще всего описывается как золотой цветок. Этот образ вновь появляется в буддизме, но сама идея существовала и до этого в античной эллинистической алхимии[3]. В книге Софии мы читаем: «Наука и мудрость наилучшего господствуют над обоими [евреями и египтянами], они пришли из древнего предания и их поколение без царя, автономно, нематериально; оно [мудрость] ничего не ищет в материальных, тленных

---

[1] biirnatis — пирит, сульфид железа и меди, происходит от греческого pyrites, будучи огненным камнем важнейшим источником для получения меди является медь-пирит (CuEeS2). Таким образом он связан с медью..

[2] H. E. Stapleton, Three Arabic Treatises, там же., p. 19, lines 2—4. Более детально это разобрано тут J. Ruska, Turba philosophoruni, p. 297 ff. в основополагающем арабском тексте Turba, приведенном P. Kraus in Paris (Ms 5099, fol. 223v).

[3] См. The Secret of the Golden Flower, перевод и пояснения Richard Wilhelm.

телах, оно действует, не испытывая их влияния, удерживаясь вместе молитвой и Божественной благодатью. Символ алхимии происходит от творения. [Это алхимики] спасают и очищают божественную душу, которая скована в элементах и прежде всего отделяет божественный дух, который теряется во плоти. Точно так же, как существует солнце, цветок огня, небесное солнце, правый глаз космоса; точно так же медь, когда она становится цветком через очищение, становится земной душой, которая является царем на земле, как Солнце является царем небес.»[1]

Этот текст, который также приписывается Зосимосу, передает те же самые гностические взгляды, а именно, что мировая душа, мудрость Бога, должна быть освобождена от материи, в которой она была потеряна. Эта освобожденная божественная душа предстает в виде солнечного золотого цветка. Этот текст является достаточным источником для Ибн Умаила, но на его определение цели, возможно, также повлияла даосская йога, которая называет результат опуса золотым цветком. Возможно, эти два источника сошлись в ранней арабской алхимии.

Психологически символ цветка, в отличие от человеческой или животной символики, указывает на духовность, которая очень далека от сознания эго. Цветок не перемещается, но куда бы ни поместила его судьба, он спокойно растет по своим собственным внутренним законам. Как символ, он является местом рождения внутреннего осознания божественности, что доказывает восточный символ лотоса. В юнгианских терминах она символизирует самость, то есть медленную постепенную реализацию божественного космического центра в бессознательной психике индивида.

[1] См. M Berthelot. Alch. Grecs. III, XLH. Оформлено на английском языке по переводу Ch.-E. Ruelle.

Текст

(9.8) В белизне они назвали его «белым свинцом' и свинцом, освещенным светящейся белизной». И он называется qašhaš с буквой qāf. Чаще его используют с буквой bā' из-за его сильной белизны, а также с baṯbans и nasṯarīṯ. Все это из-за его сильной белизны и физического ẖaršaqlā. Все это имена во время его второй белизны, после которой наступает пурпурность. Они именуют эту белизну той, которая вызывает окисление [ржавчину](Окисление или ржавчина — это название греческого iosis, которая является последней завершающей стадией философского камня (Comarius).) и создает ржавчину, а ржавчина создает красноту. (9.14)	свинец ibšimīš. Его можно назвать ibšimīṯ, но он назван ifsimīš с [буквой fā'] алебастр хризоколла (Зеленовато-голубой минерал, состоящий из гидратированного силиката меди; в древности использовался для пайки золота.) ржавение

Комментарий

Мне не удалось выяснить, что означают слова qašhaš и ẖaršaqlā, но это явно другие названия белой земли, то есть ляпис в состоянии альбедо[1].

---

1 На основании неправильного прочтения (fā' и qāf по арабски отличаются только точками), М.-Л. Фон Франц прокомментировала: «Буква qāf может указывать на мировую гору Qāf или на Qā'im, скрытого потерянного имама, который появится в конце света».

Текст

(11.1) И они называют это источником красок, источником тинктур, источником золота, матерью тинктур, матерью богов и выявляющим и первопричиной тинктур. И источником каждого красителя и морем двух испарений и морем мудрости, [...] и алебастровым камнем, и андерани-соли, и солью домов [обычная соль], без которых ничто не имеет приятного вкуса и не становится действительным. И они называют его лягушкой, потому что она из воды, и из-за ее изменяющейся окраски и погружения обратно в воду, из которой она происходит, и с помощью которой она регулирует [свою жизнь] (11.8)	мать мать красок, мать золота, мать природы, мать богов, клея ... красители море мудрецов, мраморный камень, каменная соль, способа бытия, которой она управляет

Комментарий

Большинство имен, упомянутых здесь, понятны без комментариев. Они описывают ляпис в его последней стадии *рубедо*, которое является его более активным состоянием, чем *альбедо*. Это источник и происхождение всех цветов, другими словами, активный принцип всей жизни. Только образ лягушки тут наиболее необычный. Позднее латинянам был известен синоним *bufo noster* (наша жаба) как синоним prima materia. Возможно, в нашем тексте нам стоит обратиться к египетской символике лягушки. Древние египтяне знали богиню рождения Хекат, которая имела форму лягушки. Она сидит у головы мумии, и тут она олицетворяет воскрешение и перерождение[1]. Даже в коптские времена существовали маленькие масляные лампы с изображением Хе-

[1] См. H. Bonnet, Reallexikon der Aegyptischen Religionsgeschichte, p. 284 f., s.v. Heket.

кат и надписью: *anastasis* (воскресение)[1]. В эллинисто-египетских папирусах у нас есть изображение лягушки, сидящей в лотосе[2]. Лягушка заменяет более распространенного дитя Гора, сидящего в лотосе. Это доказывает, что лягушка была Гором, перерожденным богом солнца. Вот откуда, на мой взгляд, появился символ лягушки в алхимии.

В античности верили, что лягушка появляется на свет не через биологические половые процессы, а через generatio aequivoca, самозарождение. Вероятно, именно это сделало ее символом воскрешения, потому что древние египтяне верили, что мертвые растворяются в первопричинном океане Нун, а затем оживают прямо из него.

Согласно древнейшей алхимической традиции, философский камень — это фактически тело Воскрешения, которое может быть выявлено и реализовано уже при жизни с помощью опуса. Текст «Comairius to Cleopatra»[3], относящийся к первому веку, дает полное подтверждение этого факта. Он описывает алхимическую работу как тайну смерти и воскрешения человека и, на мой взгляд, черпает это из гностических египетских источников. В исламском мистицизме это в неизменном виде сохранилось и по сей день[4].

Согласно общим эллинистическим воззрениям лягушка относится к Дионису. Ее конечности, кровь и кости были использованы для любовных чар. Таким образом, используя современное толкования, она также символизирует творческий спонтанный всплеск эротических импульсов и их огромную «божественную» природу. Ссылаясь на знаменитую сказку о принце-лягушке, Юнг отмечает, что в лягушке, в ее скромной оболочке находится высший или божественный человек. Он говорит: «Когда лягушка появляется в снах, видениях или сказках, это означает человека в его хтоническом аспекте, его аспекте «ниче-

[1] E. A. W. Budge, The Mummy, p. 266. Я обязана этим доброте доктора Барбары Дэвис..
[2] Th. Hopfner, Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber, Vol. 1, p. 132.
[3] M. Berthelot, Alch. Grecs. IV. XX.
[4] H. Corbin. Spiritual Body and Celestial Earth.

го, кроме». Наше осознание того, что есть человек, что быть человеком — это лягушка; это означает, что человек рассматривается просто как биологическое существо. Но это только внешняя оболочка чего-то гораздо более прекрасного и совершенного внутри, оболочка, которая будет прорвана и отброшена либо смертью, когда прекрасный высший человек будет освобожден, либо вмешательством мистического ритуала во время посвящения»[1]. Алхимия понималась со времен Зосимы как мистический ритуал, освобождающий божественного человека.

Текст

(11.8) И они его именуют [...] горной улиткой и хамелеоном, когда он окрашивается при помощи замачивания, которому он подвергается, меняя один цвет за другим до покраснения. И [они называют это] разноцветным и павлином, из-за множества цветов и [они называют его] aṭlaisūs, объяснение которого — разноцветный. (11.13)	морскими улитками Этезийский (Этезийский означает ежегодный, с греч. etesios — годовой.) камень

Комментарий

Улитку можно объяснить с помощью трактата al-Ma al-waraqi, который гласит: «Точно так же они сравнивали серебристую воду с водой улитки, и у них есть три причины для их сравнения: во-первых, улитка круглая и похожая на округлую жемчужину. Поэтому Гермес сказал в одном из своих посланий о браке мужчины с женщи-

[1] C.G. Jung, Visions, Notes of the Seminar given in 1930–1934, Vol 1, p. 544.

ной и ее сестрами: «жени его на четырех женах». Потом он сказал: «Если вы с ними не знакомы, то они из влажной красивой круглой жемчужины». Мудрец [Гермес] сравнил их воды с влажной жемчужиной [...] Вторая причина для такого сравнения с водой улитки состоит в том, что, когда улитка ползет по горе, она оставляет на своем пути влажный тонкий белый сверкающий след, ярко сияющий на солнце. И они сравнивают свою воду [с водой улитки] из-за белизны их чистой серебристой воды, ее сияния и сверкания. [...] Третья причина, по которой они сравнивают ее с водой улитки, состоит в том, что улитка выходит из своего сухого твердого тела и волочит его везде, где бы не ползала. Затем она возвращается и входит в него, скрываясь в нем. Вследствие чего ее не видно. Внешне улитка представляет собой сухой белый камень, в то время как внутри это влажный белый подвижный дух. И тело мудрецов также сухое. В нем есть душа, дух, жизнь и способность расти. [...] его твердое сухое каменное тело — это то, что видно, и внутри него есть движущийся дух, созданный им и из него. Таким образом, все это создано из воды и в воде. [...] Это камень, о котором Демокрит сказал: «Камень, и не камень». И это камень, который мудрец Арас сравнил с орлиным камнем, потому что орлиный камень (hagar al-' uqab) является хорошо известным камнем, внутри которого находится движущийся камень. Под этим он имел в виду поднимающуюся воду и пепел, выходящий из пепла»[1].

Последние предложения этой цитаты показательны в своей ясности: улитка — это философский камень и образ мудрого человека, то есть мастера или шейха. В большей степени, чем греческие алхимики, арабы, кажется, открыто выразили тот факт, что опус — это

---

[1] H.E. Stapleton, Three Arabic Treatises, там же., p. 47 Незамеченный ain () слово uqäb привел к следующему комментарию М.-Л. фон Франц: Несмотря на разное написание, слово qâb могло быть намеком на черный камень, который помещен в угол Каабы. Для Ибн Араби этот меньший камень означал сокровенную символическую сущность «мертвой» внешней Каабы.

«химическое» сравнение внутреннего развития самого человека, процесса, осуществляемого божественной силой любви, которая является динамическим проявлением Самого Бога. Упомянутый в тексте «четверичный брак» снова напоминает на четвертичную структуру внутренней самости. Дом улитки — это спираль, которая в общей мифологии несет в себе значение развития и воскрешения, а также концентрации в центре. У некоторых африканских племен спираль символизирует творческую вибрацию, исходящую от высшего Божества; и в большинстве мифов путешествие мертвых принимает спиралевидную форму. Последнее имело место и в Египте[1], о чем нашему автору, должно быть, было известно. Арабское слово täfa, обозначающее обход Каабы, на самом деле означает «ходить, кружить»[2]. Центр спирали — это Божество в человеке, которое соприкасается (но не тождественно) с самим Богом. Таким образом, улитка психологически символизирует тот внутренний процесс, который Юнг назвал индивидуацией. Улитка, по словам Шевалье, является лунным символом из-за своей влажной природы и потому что она показывает и скрывает свои рога[3]. Это алхимический символ, который также имеется и в латинской алхимии[4].

Такое название для камня, как «хамелеон», становится ясным из-за его способности изменять цвет. На стадии после нигредо в опусе наступает фаза, в которой prima materia проявляет много цветов в изменяющихся разновидностях. Это так называемый cauda pavonis, и позднее мы обнаружим, что в нашем тексте упоминается павлин. Психологически он возвещает о возвращении внутренней жизни после состояния смерти в нигредо.

На языке более позднего мистика Насафи (XIII век) множество цветов представляют собой различные психологические импульсы

---

1 Dictionnaire des Symboles, eds J. Chevalier and A. Gheerbrant, p. 334, s.v. Escargot.

2 См. F. Meier, The Mystery of the Kaaba, p. 164, note 41

3 Dictionnaire des Symboles, eds J. Chevalier and A. Gheerbrant, там же, p. 334.

4 Например в: Lambsprinck, 'De lapide philosophico', Musaeum Hermeticum, p. 355.

в ситуациях, которые разрывают эго адепта в разные стороны: любовь, гнев, жадность и т.д. Огромное «разнообразие» обрушивается на него. Но, когда он достигает своей цели, эта разнообразие сменяется «бесцветным» постоянством[1].

Если мы остановимся на минуту, чтобы поразмыслить над тем, к чему стремится наш текст, становится ясно, что он пытается дать своего рода перечень всех символических имен философского камня, давая понять, что mille nomina[2] указывает на одну и ту же тайну. Он не комментирует химические процедуры, но пытается объединить то, что он уже написал в другом месте, давая ключи к различным именам камня.

Текст

(11.13) И они называют его сыном года, потому что он рождается каждый год и принимает цвет каждые два месяца от одного цвета к другому цвету в ходе каждой степени операции. И они назвали его вещью, потому что все, что им нужно в работе, находится в нем, и от него, и им и для него. Все заключено в нем самом. И ему не нужно ничего другого ни от чего другого, и ничто, что не от него, не входит в него. Это потому, что, если что-то чужеродное войдет в него, это испортит его, парализует его и лишит его силы и активности. (13.3)	изменяется всем Все это в нем и из него и только этим потому, что

[1] См. F. Meier, The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam, p. 149–203.

[2] Примечание переводчика: mille nomina — тысячи наименований (лат.)

Комментарий

Имя «сын года» относится к греческому названию камня lithos etesios в греческой алхимии. Смысл его, вероятно, в том, что он конденсирует в себе все качества астрологических месяцев, хода Солнца по Зодиаку. Камень — это не только полнота природы, но и полнота времени. О том, что в опус не следует добавлять ничего внешнего, — известное изречение, не нуждающееся в комментариях. Индивидуация означает, по определению, уникальность, свободную от внешних и коллективных влияний.

Текст

(13.3) И они назвали его посохом, потому что в посохе Моисея был дух, и он стал драконом, который поглотил все, что было брошено ему. Точно так же их камень — это дух, который поглощает все питание и абсорбирует цвета, которые ему даются через впитывание. (13.6)	посохом Моисея замачивание

Комментарий

Моисей и Иосиф считались арабами алхимиками (Моисей уже упоминается как алхимический автор в греческой алхимии)[1]. Оба они научились этому искусству во время пребывания израильтян в Египте. Чудо с посохом Моисея демонстрирует превращение неорганической материи в живое существо, что является основным устремлением алхимии, а змея является хорошо известным символом Меркурия. Змея, произошедшая из посоха Моисея, победила многих змей, преследовавших детей Израиля. Он сгустил разрозненную многослойность в единство, точно так же, как, по словам Ибн Умаи-

1 P. Kraus, Jabir ibn Hayydn, там же., p. 34

ла, философский камень сгущает множество цветов в один. В психологическом плане индивидуация соединяет прежде разобщенную личность во внутреннее единство.

Текст

(13.7) И это дракон, и от него исходит голова дракона, это его вода, которая вытекает из него, и с ним, и в него. И это его вещество и огненное тело. И это луна, два года и белая сера, красная сера и серы. (13.10)	его осадок и солнце горн

Комментарий

Дракон появляется у входа в монолитный храм в видениях Зосима. Это разновидность уробороса, когда голова змеи представляет собой часть, более благородную, чем хвост. Для автора все это его божественная вода, единая основная субстанция опуса. Эта единая субстанция содержит скрытую двойственность, которую автор упоминает в следующих строках как два года, две серы и т.д. И как луна, состоящая из света и тьмы. Это явные намеки на двойственности, упомянутые в al-Mär al-waraqï: две птицы, два луча солнца и многое другое, «Два в Одном».

Текст

(13.10) Они называют красный kibrit всеми этими разными видами серы. И он белый, и это фермент воды, фермент серебра, фермент золота, и кислотный фермент, и хлеб, и человеческие экскременты, и навоз, и белое дерево, когда оно высушено и сухое. И это источник жизни, и тот, кто пил из него, никогда больше не испытывает жажды. И это источник жизни и гора источников, потому что из нее исходит их божественная, серебристая, чистая вода и дающая жизнь своей земле и всему на ней. (13.16)	и красная сера. Они называют его всем этим, когда он белый. известь дрова глаз животного что возрождает их

Комментарий

Здесь текст ссылается на al-Ma al-waraqi, серебристую воду, которая является основной субстанцией алхимии, hydor theion у греков и aqua permanens у латинян. Это не обычная вода, а мистическая субстанция, основа всего сущего. В контексте арабского мистицизма это означает живую связь человека с творческими проявлениями Божества. В наших современных терминах это означало бы психическую витальность и исцеляющий эффект, который приходит от контакта с бессознательным и самостью.

Текст

(13.17) А это медь и qinbal	киноварь, и в каждой варке она приобретает оттенок красного [цвета], до тех пор, пока для него не завершатся три замачивания, три варки и три последовательных подъема. Таким образом, получается красная киноварь. И тогда ее называют киноварью.
и они также назвали его шерстью и деревом шерсти. И они назвали его железом, когда женщина указала на это, и оно противостояло огню, как противостоит железо, потому что железо не тает в огне, как другие вещи, и оно не бежит от огня. (15,7)	они дрова вошла в

Комментарий

Этот текст не нуждается в комментариях, поскольку он содержит только общие алхимические изречения. В этом контексте lapis qui resistit ignem является, естественно, постоянным внутренним Воскрешенным телом, которое не подвержено разложению.

Текст

(15.7) И они назвали это мозгом. Marqünis назвал его мозгом гуля, потому что идея [мнение] заключено в мозгу, и, как одно из качеств их камня, является то, что они [философы] прячутся внутри него, так и идея скрыта в мозге и не появляется, а то, что появляется из идеи, есть только ее результаты. (15.11)	мышление скрыто краска их камня скрыта мышление скрыто мышление

Комментарий

Источником отождествления философского камня с мозгом, вероятно, является трактат о платонических тетралогиях, работа, которая также повлияла на Джабира. К. Г. Юнг дает в «Психологии и алхимии» подробный комментарий к латинской версии Liber Platonis Quartorum[1].

Эта книга Псевдо-Платона рекомендует использовать затылок как сосуд трансформации, поскольку он является вместилищем мысли и интеллекта. Мозг — это вместилище божественной части человека. По простой аналогии алхимики создали ляпис из материи, одновременно пытаясь достичь высшей кульминации сознания. О том, что мозг космического человека является prima materia вселенной, уже учат гностические офиты[2].

По их определению, божественная основная материя вселенной — это змея Уроборос. Эта змея подобна реке, берущей начало в Эдемском саду и простирающейся в четырех направлениях. Это божественный Логос. Эдем — это мозг Антропоса, небесные сфе-

[1] C. G. Jung, Psychology and Alchemy, [Coll. Works 12], § 366 ff

[2] H. Leisegang, Die Gnosis, p. 141.

ры — это оболочки, которые его окутывают. Четыре реки Эдема — это зрение, слух, дыхание и рот и т.д. В нашем тексте (цитируя Marqünis) особо упоминается, что необходим мозг гуля, а не человека. Вурдалак — это пустынный демон различной формы, опасная сила, способная одержать верх. Это относится к хорошо известному мотиву, согласно которому на начальных этапах своего существования камень может казаться опасным врагом алхимика. Liber Platonis Quartorum предупреждает: «.. В определенный час во время подготовки, определенные виды духов будут препятствовать работе, а в другое время этого препятствия не будет»[1]. Юнг пишет: «В арабской Книге Останеса есть описание тайной субстанции или воды в ее различных формах, сначала белой, затем черной, затем красной и, наконец, горючей жидкости или огня, который поражает определенные камни в Персии. Текст продолжается: «Это дерево, которое растет на вершинах гор, молодой человек, рожденный в Египте, принц из Андалусии, мечтающий о мучениях искателей. Он убил их вождей. [...] Мудрецы бессильны противостоять ему. Я не вижу против него никакого оружия, кроме смирения, никакого заряда, кроме знаний, никакой защиты, кроме понимания. Если искатель окажется перед ним с этим оружием и убьет его, он [принц] снова воскреснет после своей смерти, потеряет всю силу против него [искателя] и даст искателю высшую силу, так что он достигнет желаемой цели»»[2].

Вода, дерево, молодой египтянин и андалузский принц — все это относятся к камню. Вода, дерево и человек появляются тут в качестве синонимов. Принц — важный символ, который требует небольшого разъяснения, поскольку он, кажется, перекликается с архетипическим мотивом, который уже встречается в эпосе

---

1 Theatrum Chemicum, Vol. V, p. 126.

2 C. G. Jung, 'The Philosophical Tree', in: Alchemical Studies [Coll. Works 13], § 424. The Book of Ostanes is found in M. Berthelot, La Chimie du Moyen-age, Vol. III, p 117.

Гильгамеша. Энкиду, хтонический человек и тень Гильгамеша, создан богами, по просьбе, оскорбленной Иштар, чтобы он мог убить героя. Точно так же принц «желает мучений искателей». Он их враг и «убил их вождей», то есть мастеров и авторитетов в искусстве. Этот мотив враждебного камня сформулирован в Allegoriae Sapientum следующим образом: «Если твой камень не станет врагом, ты не достигнешь своего желания»[1].

«Самый понятный из всех», как подчеркивает Юнг, «это Олимпиодор [шестой век]: « И все это время демон Змееносец внушает пренебрежение, препятствуя нашим намерениям; везде он крадется, внутри и снаружи, становится причиной оплошностей, страха и неподготовленности, а в других случаях он пытается с помощью преследований и ущерба заставить нас бросить работу»»[2] Олимпиодор также указывает, что свинец одержим демоном, который сводит человека с ума[3]. К. Г. Юнг посвящает целую главу этому опасному демоническому аспекту камня, который символизирует не только физические опасности взрыва и отравления, но и психические опасности сойти с ума. Пока эго — сознание не имеет правильного отношения к себе или слишком наивно неподготовлено, чтобы понять, чего оно хочет, самость (камень) принимает опасный аспект и может даже вызвать психотический взрыв.

---

1 Theatrum Chemicum, Vol. V, p. 59.

2 C. G. Jung, 'The Philosophical Tree', in: Alchemical Studies [Coll Works 13], § 430 где он цитирует: О сакральном искусстве, в: M. Berthelot, Alch. Grecs, II. IV, 28.

3 Там же., гл. III, II. IV.43, с. 104 сл.

Текст

(15.11) Они также назвали череп (qar'a), [...], храмом и приходской мечетью, потому что он собирает всех людей знания среди людей, и таким образом qar'a (череп) собрал в себе смесь, которая есть их камень, который является медными источниками, это магнезия которая и есть храм.	сосуд, перегонный куб нашей науки и подобным образом сосуд собрал в себе смесь, в которой у них есть все, что находится в нем, и поэтому они назвали эту смесь, которая является их камнем, свинцовой-медью и магнезией — храмом.
И они назвали ее приходской мечетью, потому что она собирает все, что им нужно, из влажных, сухих, горячих и холодных вещей, духов, душ, пепла, материальных вещей, ha'ir, и красок. Таким образом, это все, и из этого все исходит [...]. (17.4)	Тело, ферменты, и в нем все заключено

Комментарий

Слово qar'a [теперь переведено как сосуд] может означать кочан, тыкву, череп, но в этой связи, когда автор говорил о мозге, это, прежде всего, означает череп, который Платон уже в «Тимее» сравнивал с небосводом. В греческой алхимии это был символ алхимического сосуда и одновременно (из-за своей круглой формы) символ камня. Примечательно, что Мухаммад ибн Умаил отождествляет его здесь с египетским храмом. Но это неудивительно, если вспомнить, что Зосима уже описывал ляпис как храм, состоящий из белого мрамора.

Мы также знаем из al-Ma' al-waraqi Ибн Умаила, что храм для него — это место, где он обнаружил тайну алхимии, написанную на табличке в руке статуи Гермеса. Таким образом, храм подобен черепу, вместилищу Герметической тайны. Во многих египетских

храмах изображения на стенах, как в царских гробницах, символизируют тайну воскресения царя: его мертвое тело на столе для бальзамирования, различные фазы taricheia (мумификации) и, наконец, возведение статуи или столба джед как символа завершенного воскресения. Как я отмечала в своей книге «О снах и смерти»[1], эта тайна воскресения также лежит в основе древнейших греческих алхимических текстов. Зная или не зная того, что греческая алхимия происходит от египетской мистерии смерти и возрождения, арабы спроецировали идею этой мистерии обратно в пирамиды и храмы. Хельмут Якобсон уже указывал, что алхимический ляпис имеет более древнюю аналогию с так называемым камнем bnbn, который образует острие египетского обелиска и имеет форму пирамиды[2]. Он расположен так, чтобы его освещал первый луч восходящего солнца. Такие же bnbn камни были помещены в могилы умерших. Это слово также связано с птицей феникс, символизирующей воскресение. Таким образом, отождествление арабами ляписа с пирамидальным камнем имеет глубокие архетипические корни.

В Ismäiliyan Gnosis храм — это, как правило, тело Воскресения, в которое мертвым позволялось вселяться, когда они отправлялись в рай. Согласно греческой алхимии (Comarius) философский камень тождественен телу Воскресшего. Но и храм как символ камня мог быть заменен изображением мечети. Мечеть для исламского верующего — это место, где он вспоминает себя и очищается через омовение, место духовного возрождения. В нашем тексте подчеркивается, что мечеть собирает знания человека точно так же, как череп собирает ингредиенты философского камня. Будучи средоточием сознания, череп сгущает, так сказать, разрозненные психические факторы в единую личность.

---

[1] M.-L. von Franz, On Dreams and Death, p. 125.

[2] H. Jacobsohn, Das gottliche Wort and der gottliche Stein, p. 217 ff.

Текст

(17.4) И они также назвали это все, и все это от неизвестного к одному известному, и они назвали его также повитухой во время дистилляции и нисхождения воды к месту встречи духов. (17.7)	хорошо известный приемник к нему, для воссоединения

Комментарий

Философский камень здесь охарактеризован как инструмент (повитуха) собственного рождения, потому что во всех мистических путешествиях именно самость побуждает и приводит к обнаружению себя. В душе мистика он действует как повитуха[1] по отношению к собственному рождению.

Текст

(17.8) Мухаммад ибн Умаил, да смилостивится над ним Бог, сказал: «Извлечь такие значения и их точные выражения из их книг чрезвычайно трудно для людей. Но кто способен раскрыть секреты людей, которые умерли и ушли вместе со своими секретами, сокрытыми в их погибшем сознании и в их разложившихся сердцах, кроме того, чей разум открывает Бог и кого Он поддерживает своим духом? « (17.13)	ушедшее сознание

Комментарий

Это очевидно пояснение, проскользнувшее в текст.

1 Слово повитуха было неверным прочтением. Душа мистика должна быть приемником божественной воды.

Текст

(17.13) И они назвали свой камень — магнезию — золотом и сказали: «Сделай [...] красящий яд». Они также сказали: «Кто может превратить золото в красящий яд, нашел истинный путь. А тот, кто не может сделать яд, бесполезен». (19,2)	золото в И кто бы ни нашел истинный путь, нашел его. И тот, кто не может превратить его в смертельный яд, потерян.

Комментарий

Уже в тексте Comarius[1] результатом всего процесса является всепроникающий яд, который «убивает тело»[2]. Вероятно, это относится к тому факту, что достижение индивидуации, реализация себя, в конечном итоге совпадает со смертью. Это напоминает одно из индуистских убеждений, что смерть — это маха-самадхи, высшее просветление.

1 M. Berthelot, Alch. Grecs, IV. XX, 17.

2 Pharmakon phoneuton

Текст

(19.2) И еще они сказали об этой магнезии: «О все вы, искатели этой науки, если вы хотите вылечить свои души от болезни бедности, от всех соблазнов и печалей, тогда окрасьте золото в красный цвет. Ибо, если вы окрасите его в красный цвет, оно будет удерживать краситель, и будет окрашено, с Божьей помощью». (19.6)

Комментарий

Окраска золота в красный цвет есть уже в тексте Comarius, четвертом и заключительном этапе опуса. Судя по тому, что было сказано ранее, это психологическая трансформация, посредством которой адепт преодолевает бедность, неправильные желания, ошибки и беспокойства. Таким образом, рубедо, описываемое здесь, явно означает психологическое достижение, которое приходит с помощью Аллаха.

Текст

(19.6) По поводу этого Халид ибн Язид сказал: «Древние философы всех времен устали от окрашивания золота, но не от золота». В этом стихе он имел в виду золото философов, то есть их магнезию. Но люди вообразили, что это то золото, что в их руках. Поэтому они испортили его разными воздействиями, устали и ничего не добились. (19.12)	философы, которые умерли … потерпели неудачу в окрашивании золота, если только это не золото мудрецов

Комментарий

Текст, цитирующий Халида ибн Язида, ясно указывает на то, что золото — это начало и конец, что было бы бессмысленным с химической точки зрения. Но с психологической точки зрения, это имеет смысл, поскольку самость является основой и целью процесса индивидуации.

Текст

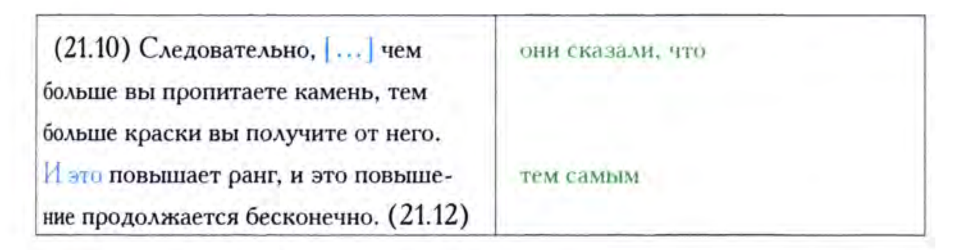
(19.12) В другом месте он [Халид ибн Язид] сказал: «Сделайте золото белым». Еще они сказали: «Превратите золото в серебро [waraq]». Под этим они подразумевали окрашивание магнезии в белый цвет, в то время как в процессе операции на ней появлялась чернота. Таким образом, эти утверждения	они
[...] доказывают правоту философов, говорящих тебе сначала, что философы называют свой белый камень, когда его белизна превращается в золото. Как они говорят: «Покрасьте золото в красный цвет». И как они говорят, пока он пребывает в своей черноте: [...], пока он не станет серебристого цвета, потому что они назвали свою магнезию в состоянии черноты и в состоянии белизны золотом.	мудрецов я говорю тебе ... мудрецы становится предельным «Превратите золото в серебро». Это означает, что вы должны сделать камень белым и удалить его черноту
Под этой чернотой есть сильнейшие красители, о которых знает только возвышенный	силы и
Бог. Философы не могли этого знать (21.10)	мудрецы

Комментарий

Этот довольно запутанный текст, кажется, говорит, что это всегда одно и то же вещество, золото, которое претерпевает различные стадии цвета, чернота (нигредо), белизна (альбедо), которая называется магнезией или варак, и, наконец, краснота (рубедо). Следовательно, варак — это не металлическое серебро, которое отличается от золота, а стадия самого золота, его женский восприимчивый аспект. То, что Ибн Умаил говорит о черноте, интересно: она содержит сильнейшие красители. Мы знаем, что в нигредо проявляются

демонические силы, которые под покровом депрессии скрывают интенсивность и мощь страсти, любви в ее элементарной форме, и это настоящий секрет Аллаха!

Текст



(21.10) Следовательно, [...] чем больше вы пропитаете камень, тем больше краски вы получите от него.	они сказали, что
И это повышает ранг, и это повышение продолжается бесконечно. (21.12)	тем самым

Комментарий

Секрет Аллаха — это любовь, которую Он вселяет в ищущего, и эта любовь продолжает расти, и чем больше вы ее насыщаете, тем больше она растет.

Текст

(21.12) И это великая тайна из тайн Возвышенного Бога. Особенно в камне, который появляется от него в результате операции. Это было скрыто от всех людей, потому что они [философы] рекомендуют друг другу не записывать это в книгу. И они доверили его дело возвышенному Богу, чтобы Он дал его, кому хочет, и удерживал, от кого хочет. Краситель находится в их воде, а то, что окрашено, находится в их земле. И от нее [воды] появляются ее отпечатки и ее красители. Таким образом, вода окрашивает землю, и земля точно так же окрашивает воду … (23.4)	Это свойство, которое Бог вложил в этот камень, который появляется из него мудрецы [–] [–] Цветы

Комментарий

Вода — это творческая эманация Бога, а земля — это восприимчивая очищенная психика адептов, которые окрашивают друг друга в coniunctio.

Текст

(23.4) … с ее цветами и серой, которые находятся в ней [земле], и она [земля] удерживает краситель и не дает ему ускользнуть [красителю], пока вода исчезает во время ее высыхания. Во время этого философы сделали то, что они назвали отбеливанием золота и покраснением золота. В противном случае для них нет никакой пользы. Какая мудрость могла бы заставить их превратить это в серебро, которое имеет в себе больше, чем ценность серебра? (23.10)	Вот объяснение того, что мудрецы имели в виду под своим заявлением: «Сделайте золото белым, и золото сделайте красным». Ценность

Комментарий

Через цвета и серы земля пропитывается качествами Божества, и даже если влияние Божества ослабевает, эти «красители» остаются в психике адепта.

Текст

(23.10) Но под этим они скорее имели в виду то, что я объяснил вам об отбеливании черного тела, чтобы его цвет превратился в цвет, подобный серебру после того, как оно стало черным. Затем он становится красным вместе с оставшейся водой, которую отводят для покраснения, которое они назвали красителями и цветками винограда, чтобы он превратился в золото, что означает, что сера становится красителем. (23.15)	проявлением трав это красящим эликсиром

Комментарий

Этот сложный отрывок пытается объяснить, как основной материал изменяется внутри себя и что *agens* и *patiens* имеют одну и ту же природу. Материал превращается *внутри себя* от *нигредо* к *альбедо* и к *рубедо*. Интересно, что название красителя, рождающего рубедо — это -»цветы винограда». Это восходит к греческой алхимии, где мы встречаем выражение: «виноград Гермеса». Таким образом, *рубедо* имеет отношение к вину, к экстатическому опьянению религиозного характера — опьянению, хорошо известному в персидском мистицизме. В *рубедо* сера становится активной и становится красителем. Из этих последних отрывков становится ясно, что автор придерживается доктрины Джабира о том, что вся минеральная природа состоит из серы и ртути. Сера — это название мужского активного начала, через которое Бог проявляет минеральный мир. Ртуть (иногда также называемая белой серой) — женское, пассивное, восприимчивое начало. Это учение Джабира также было продолжено (после Ибн Умаила), например, Братьями Чистоты[1] и Ибн Синой. Сера и ртуть, или красная и белая

1 Примечания переводчика: тайное мусульманское научное общество, основанное в X веке

сера, являются космическими принципами, не материальными субстанциями. Их можно сравнить с китайским принципом Ян и Инь. Сегодня мы больше не можем придерживаться серо-ртутной доктрины в том, что касается химии, но она по-прежнему актуальна в области глубинной психологии. Как показал Юнг в *Mysterium Coniunctionis* в своей главе о сере[1], последнее означает «Getriebenheit» (движущий фактор сознания или побуждение), менее духовный аспект prima materia. Этот элемент возвращается в *рубедо* в одухотворенной форме.

Текст

(23.15) когда многие люди услышали упоминание о золоте и высказывание философов «сделайте золото красным» и «покрасьте золото», они взяли золото людей и искали у него то, чего в нем нет. Поэтому он не дал им красителя, потому что он [уже] совершенен в своей окраске и ее насыщенности. Он не дает цвета и не принимает краски, поскольку окрашивание предназначено для духов, а не для тел. (25.4)	мудрецов он самодостаточен в этом

Комментарий

Aurum vulgi не подходит для этого процесса, потому что не может развиваться. *Aurum non vulgi* — это принуждение психики, несовершенство, которое по самой своей природе может претерпевать трансформацию.

[1] C.G. Jung, Mysterium Comunctionis [Coll. Works 14], § 151.

Текст

(25.5) Но на самом деле под утвержде-	
нием мудрецов: «Тела [создаются] тела-	окрашиваются
ми», они имели в виду под телами только	
шесть красящих насыщенностей, которы-	пропиток для окрашивания из
ми является вода, с которой они красне-	
ют, потому что они были телами, которые	
философы создали из тонкого духа. Затем	мудрецы
они превратили их растворением и регу-	вернули
лированием в окрашенные души и огнен-	операцией
ных духов, которыми они выкрасили свое	
единое тело, происходящее из их работы	
в последнем предписании. Поэтому они	первой операции
сказали: «Тела окрашиваются телами».	
И они также назвали свой камень, ко-	потому что в него вошли
торый является телом, телами с тем, что	многие сестры. Таким об-
вошло в него от его сестер. Тогда это одно	разом, это тело, а что ка-
тело, и по количеству оно одно. (25,14)	сается числа, то это тела.

Комментарий

Процедура заключается в отделении части материала от основного тела камня, чтобы потом насытить им последний. Отдельные материалы — это «жены» или «сестры» основного материала. Психологически в мужской психике это осознание Анимы. Сначала он должен изолировать и персонифицировать Аниму в воображении и отделить ее, так сказать, от своей собственной личности. Иногда это целая группа аним (жен и сестер). Однако в рубедо происходит воссоединение с анимой, а вместе с ним и возвращение к деятельности на более высоком уровне сознания. Возвращающаяся Анима окрашивает побелевший материал, то есть дарует краски жизни

адепту, который в *альбедо* полностью отстранился от жизни. Однако в последнем предложении подчеркивается, что все это только одно тело, а именно внутренняя личность адепта.

Вызывает недоумение то, что автор иногда называет возвышенный материал, душой или духом, а иногда и телом. Очевидно, что это и то, и другое, или ни то, ни другое, другими словами, это нечто реальное внутри «реальности» психики.

Текст

(25.14) В то время, как он находится в растворении, впоследствии он является духом, потому что он был телесным духом, истиной, устойчивой к огню, и он приобрел цвет и огромные силы. Таким образом, он стал великой материей. Когда он во второй раз обжигается с водой и разлагается, он становится духовным телом. Таким образом, духовные [...] духи входят в него [тело], потому что оно стало тонким, похожее на них и принадлежит им. И у него есть душа и дух, подобно тому, что есть в воде. Но они оба не используются. Затем душа и дух, находящиеся в красильщике, встречаются с душой и духом, находящимися во втором теле. Поэтому философы сказали: «Близкий [...]». (27.6)	И в растворении после затвердевания он есть дух, потому что он был телесным духом, поэтому он сопротивлялся снова превращается в огненные красящая вода мудреце встретил близкого [любимый встретил любимого, только в Ms D.]

Комментарий

Этот отрывок, несмотря на его сложности, можно понять, если учесть, что автор пытается нащупать объяснение того, что не является ни духом, ни телом, а чем-то средним между, являющимся и тем и другим. Как объяснил Юнг в своих лекциях по алхимии в ETH (Швейцарская высшая техническая школа Цюриха), существует сфера, где более глубокие слои бессознательной психики, которые мы называем коллективным бессознательным, постепенно сливают-

ся с симпатической нервной системой и материей тела[1]. Но тело, в конечном счете, это крошечная частичка космической материи. В основе нашего существа мы — углерод, железо, магний, медь и т.д.. Следовательно, мы обладаем внутренней психической связью с неорганической материей и через это бессознательным знанием о ней. Путем медитации алхимики пытались достичь этого знания. Предложение «близкий встретил близкого» относится к *unio mystica* (мистический союз) двух друзей: божественного духа и очищенной души алхимика. В этом союзе преодолевается разрыв между Богом и человеком, духом и материей, творцом и творением.

Текст

(27.7) И еще он сказал: «Природа наслаждается природой, и природа тянется к природе, и природа побеждает, удерживает природу», и «бытие наслаждается бытием, и бытие цепляется за бытие». (27.9)	держится за

Комментарий

Это описание coniunctio (союза) и любовного опыта, как частично личного и частично безличного слияния противоположностей в трансперсональной среде.

[1] C.G. Jung. Lectures given at the ETH Zurich, p. 67 f., p. 177 f.

Текст

(27.9) Под всем этим они [мудрецы] подразумевали оплодотворение души и духа, находящихся в теле, душой и духом, исходящими из божественной воды из первичного тела, которые являются источниками совершенной меди. Таким образом, когда эти сбалансированные душа и дух вошли во второе тело, все стало одним совершенным, за пределами совершенства. (29.2)	Объединение совершенным свинцом-медью превосходно проработанные [и, таким образом, усовершенствованные]

Комментарий

Это описание воскресения или второго coniunctio, когда возвышенная душа возвращается в тело. Теперь упоминается посреднический элемент: божественная вода, которая также является источниками меди, prima materia. В исламском контексте божественная вода, должно быть, означает творческую любящую эманацию Аллаха, основной импульс любви в Боге к человеку. После алхимической операции эта любовь становится совершенной.

Текст

(29.2) Затем из него льется краска, которая делает несовершенные вещи совершенными.	
Потом из него получается [...] золото.	совершенное
Таким образом, я объяснил [...] значение их высказывания «близкий встретился со своим близким», и их высказывания «природа побеждает природу» и «бытие удерживает бытие». Душа, находящаяся во втором теле, держалась за душу, находящуюся в божественной воде. И каждый из двоих был рад встрече с другим. (29.9)	тебе

Комментарий

Триумфальное блаженство воссоединения души и тела в воскресении уже описано в тексте Comarius[1]. Это мистическое венчание души и тела, и одновременно человека и Бога.

1 M. Berthelot, Alch. Grecs. IV. XX.

Текст

(29.9) Следовательно, тело выжило и возродилось, жило вечной жизнью. Таким образом, смысл их утверждений «природа для природы» и «бытие для бытия» одно и тоже и не вызывает разногласий. И поэтому Мириам-Пророчица (Примечание переводчика: Мириам-Пророчица — первая женщина-алхимик, предположительно жившая в I или III в.н. э.) выдвинула это заявление и сказала: «Мы люди одного города и каждый из нас знает язык других. Поэтому кто не из нашего города и не знает нашего языка не должен входить в нашу работу». (29.14)	Воскресло

Комментарий

В coniunctio тело обретает бессмертие, но нужно помнить, что это не грубое тело, а возвышенное второе тело алхимиков. Цитата Мириам-Пророчицы относится к храму и мечети, которые упоминались ранее. В предыдущей цитате они представляли духовное сообщество тех, кто обладает тайным знанием, и это повторяется здесь: только алхимик, который прошел через внутренний опыт опуса, понимает язык алхимических текстов. В европейской алхимии эта идея соответствует идее *ecclesia spiritualis*[1], невидимого сообщества всех, кто стал более сознательным.

[1] Примечания переводчика: ecclesia spiritualis — духовная церковь (лат.)

Текст

(29.15) Они также назвали свой камень красным nürîtis, железом, красновато-сладким и красновато-медным. Все это от названий магнезии. (31.1)	пирит ... покрасневший покрасневший ... [–]

Комментарий

Неправильное написание bürîtis (= пирит) как nürîtis в Ms G привело к этому комментарию:

Nürîtis, вероятно, происходит от арабского слова *nür*, что означает свет. Ляпис — красный камень света.

Текст

(31.1) И стекло, и бутылка, и это было названо так из-за своей белизны и из-за того, что оно не принимает ни грязи, ни чего-либо, что не из него, как чистое тело стекла. Но принимает красители [...]. И они назвали магнезию, которая есть камень, именами своей божественной воды, и они назвали божественную воду именами своего сухого тела, которое есть источник меди. Это еще и магнезия, потому что она от одного, [...] чтобы запутать того, кто это слышит. Но это не скрыто для того, кто знает воду и тело. (31.9)	[Еще называют это] ... кусок стекла так же, как стекло принимает все красители ... их свинец-медь я имею в виду из одной воды,

Комментарий

Прежде всего, весь текст описывает основное отделение тела от жидкой или другой возвышенной части, которая называется ду-

хом или душой, но здесь, в этом отрывке, Ибн Умаил определяет две части: божественная вода — это тело *и* душа. Если мы хотим понять это на примере, мы можем обратиться к «объяснениям» индийской алхимии Махдихассана: «минералы и кристаллы являются живыми существами, потому что они растут, у них есть душа в отличие, например, от мертвой ржавчины. Саморастущее существо становится репродуктивным, когда оно состоит из двух противоположностей»[1], и «оплодотворенное яйцо является двухэлементным, включающим два центра потенциального роста»[2]. Некоторые индуистские алхимики считали, что у растений более духовная душа, а у металлов — более телесная. Следовательно, если вы смешали, например, медь с определенным растительным соком, то последний впитался в ее телесную душу. Затем вы отбрасываете смертное тело меди и снова объединяете душу в более прочное тело, например, в телесную душу из золота. Теперь этот продукт приобрел «вечную жизнь» и, следовательно, может дать вечную жизнь тому, кто его поглощает. Он стал эликсиром бессмертия.

Мне кажется, что описание философского камня, данное Ибн Умаилом, очень близко к этим индуистским воззрениям, только он придал им исламское значение. Для него это coniunctio является воскресением, союзом с Возлюбленным, то есть с Аллахом. В этом единстве заключается истинное средство бессмертия для алхимика.

---

1 S. Mahdihassan. Indian Alchemy or Rasayana, p. 33 f.

2 Там же, стр. 37.

Текст

(31.10) Среди имен, с которыми они ссылались на магнезию — это виноград из кофейных зерен, и они выжимают из него воду. И они назвали ее [магнезию] Книга [Коран] и все, что в ней происходило. И назвали ее мышьяком и zandarig. (31.13)	гроздь винограда, потому что Книга [mushaf] и все что вытекает из нее, книги

Комментарий

Здесь автор неожиданно открывает нам, что такое его божественная вода, а именно aqua doctrinae (водная доктрина) Корана, которая оживляет, как кофе [в новом переводе — «гроздь винограда»] и питает дух. Шиитское символическое толкование Корана — это истинная вода жизни. Его назвали мышьяком, потому что он мужского рода, то есть активный дух.

Текст

(31.13) И они назвали его, когда он стал твердым и сухим, ртутью, белой серой, отбеленной серой и белым мышьяком. [...] твердость всех частей, которые в нем и вместе с ним, и от него проистекает твердость [...] и ртуть [...], потому что это источник всего для них, как яд магнезии является всем. (33.1)	Они также назвали его раствором и всеми частями, находящимися в нем, и с ним, и из него растворами. И они назвали ртутью все ... что имели. Точно так же они назвали все магнезией.

Комментарий

Когда мистическое учение Корана закрепляется в психике адепта, оно становится «магнезией», белой сущностью или философским камнем в *альбедо*. Его называют ядом, потому что он проникает во все остальное.

Текст

(33.1) И они назвали ртутного Гермеса камнем, искусным учителем, потому что он управляет их камнем, который они назвали всем. И они назвали его также мужчиной, который у них есть, то есть огненным камнем, учителем, потому что он учит сущности, я имею в виду духов, бороться с огнем и быть терпеливым с ним [учителем] против них. (33.6)	мудрецом это

Комментарий

Философский камень — это еще и Гермес, мудрый учитель. В исламском контексте именно шейх временно несет проекцию внутренней

самости адепта. Эта фигура учителя (в алхимическом контексте Гермеса) присутствует в текстах других исламских мистиков как архангел Джабраил. Он символизирует духовный внутренний Антропос мистика, его собственную будущую внутреннюю Самость, которая ведет его на духовном пути[1]. На начальных этапах внутреннего путешествия эта внутренняя фигура рассматривается в возлюбленном, учителе, который приручает огненных духов адептов. Иными словами, он учит адепта быть терпеливыми и противостоять огню страсти.

Текст

(33.6) В этом смысл высказывания Халида ибн Язида, который сказал: «Они сказали: «Ни один человек не может познать их [духов] без человеческого учителя»».

Под этим он подразумевает, что никакое творение не могло возникнуть, кроме как от мужчины и женщины. Поэтому они символизируются петухом и курицей. (33.10)

Комментарий

Любовные отношения учителя и адепта — это лишь передний план, истинный союз — это союз между мужчиной и женщиной. Либо Аллах — возлюбленная женщина, а адепт — любовник, либо душа адепта — женщина, а Бог — возлюбленный. И оба они едины. Это влечение друг к другу описывается как тоска курицы по петуху, известное сравнение, которое взято из *Любовного письма солнца к растущей луне* Ибн Умаила[2]. Это высказывание всегда, снова и снова, цитировалось в латинских алхимических текстах и подчеркивает, что животная природа любви включена в это высшее

[1] H. Corbin, Spiritual Body and Celestial Earth, p. 86

[2] Risälat as-sams ila cil-hilal, в H. E. Stapleton. Three Arabic Treatises, там же., p. 148. См также Thealrum Chemicum, Vol. V. p. 194, и J. J. Mangetus, Bibliotheca Chemica Curiosa, Vol. II. p. 217.

coniunctio. Продолжение текста покажет, что автор интерпретирует душу алхимиков как женщину, которая соединяется с Аллахом-мужчиной.

Текст

(33.10) Они также назвали мужчину adris. Därsini и красно-желтый шафран из-за его красноты. И они назвали женщину за ее холодность и белизну камфарой, цветком и магнезией. И они назвали ее [женщину] магнит, потому что он притягивает железо, так что оно [железо] цепляется за него. И они назвали его [женщиной] также сосудом, потому что это тело. А тело — это сосуд для души. И они назвали ее [женщину] печью и совместной мечетью, потому что она собирает все от них в себя и для себя. И они назвали ее городом, и они назвали ее «все птицы» … (33.19)	красноватый, корица, шафран и светлый И они назвали магнезию магнезией магнезию что есть у них в этом и к этому место встречи птиц

Комментарий

Имена для женской части души мистика, более многочисленны, чем имена мужской части. Это сосуд или «тело» божественного духа, город или мечеть, в котором «собрана» душа, и это назвали «все птицы». Последнее название сразу напоминает «Беседу птиц» Фарида ад-Дина Аттара[1]. Аттар родился в 1120 году нашей эры. Является ли название «все птицы» более поздней вставкой или здесь

[1] Farid ad-Din Attar, The Conference of the Birds (Mantiq ut-Tair).

мы обнаруживаем источник идеи для Аттара? Я должна оставить этот вопрос специалистам.

Текст

(35.1) ... и местонахождение духов, и hilfa, и льняная тряпка. (35,1)	обиталище [—]

Комментарий

Слово «местонахождение» означает фиксированное место, в котором очевидно блуждающие духи собраны в пойманном состоянии, и льняная тряпка, как мы увидим, имеет аналогичное значение. Это самая трогательная мысль: душа человека является точкой фиксации божественного духа. Это место, где Аллах становится «реальным» и находит Свое пристанище. Самым скрытым образом, мистический алхимик выражает факт, который, как показал Юнг, является общей идеей алхимии, а именно, что человек является искупителем Бога. Юнг пишет: «Для алхимика, в искуплении, в первую очередь, нуждается не человек, а божество, которое потеряно и спит в материи. Только в качестве вспомогательного фактора, он надеется, что преобразованная субстанция, как панацея, *medicina catholica*, принесет ему некоторую пользу, так же, как и несовершенные тела, базовые или «больные» металлы и т.д. Его внимание направлено не на собственное спасение при помощи Божьей милости, а к освобождению Бога от тьмы материи. Прилагая себя к этой чудесной работе, он лишь случайно извлекает выгоду из ее благотворного эффекта. Он может подходить к работе как к нуждающемуся в спасении, но он знает, что его спасение зависит от успеха работы, от того, сможет ли он освободить божественную душу. Для этого ему нужны медитация, пост и молитва»[1].

---

1 C.G. Jung, Psychology and Alchemy [Coll. Works 12]. § 420.

В соответствии с алхимическим контекстом, льняная тряпка используется для мытья верхней части реторты. Она впитывает перелив. Психологически это означает, что бурление любви, ее возвышенная часть, поглощается льняной тряпкой. Последнее, следовательно, аналогично белой очищенной земле, в которую возвращается возвышенная душа. Как отмечал А. Ж. Фестужьер, космология *Kore Kosmou* в *Corpus Hermeticum* содержит алхимические образы[1]. В нем души создаются из пены, которая появляется на поверхности космической смеси. Точно так же алхимики представляли бурление материи символом души материи. Это также называлось семенной жидкостью (*aphrospermatismos*). Оно рассматривалось как белое и блестящее, подобное луне. Также это отождествляли с «божественной водой»[2]. В тантра-йоге последнее также сравнивалось со спермой, но здесь, у Ибн Умаила, источником, вероятно, является *Kore Kosmou*, а пена представляет собой психический материал, который поднимается из глубины реторты и впитывается льняной тряпкой, которой адепт протирает реторту.

[1] A. J. F estu g ière, Hermétisme et Mystique Païenne, p. 2 3 0 ff.

[2] Там же, с. 233 сл.

(35.1) Поэтому, когда они говорят: «Протри сосуд чистой льняной тряпкой с его боков чтобы удалить выступившее снадобье по краям сосуда», они имели в виду, что горшок протерт снадобьем, которое исходит из дна сосуда, который не поднялся, чтобы забрать то, что поднялось от него [снадобье], из-за живого угля огня, который прилипает к стенкам горшка. Таким образом, когда он протирается телом, на что они ссылались, не упоминая о нем, называя его льняной тряпкой, чтобы придержать снадобье, которое поднялось и упало. Поэтому он вернулся к снадобью, которое находится на дне сосуда. Это объяснение их высказывания: «Протри горшок льняной тряпкой». Потому их заявление: «Протри сосуд» верно, без какого-либо символического значения, но их высказывание «с льняной тряпкой» является загадкой, поскольку они намекали этим на тело. (35.13)	тепло таким образом он спадает он цепляется за все, что поднялось из снадобья. И все, что падает обратно, возвращается

Комментарий

Это сложное объяснение намекает на то, что снадобье (естественный импульс любви) возвышается приготовлением, но когда оно возвращается вниз, оно возвращается и в то же время не возвращается в то же самое тело. Он возвращается в преобразованное тело или в символическое тело.

Текст

(35.14) Они также назвали магнезию телом, а также двумя серами. И они назвали низшее « пеной Луны». И они назвали ее [магнезию] claudianus, и тогда она стала белой, как мрамор. (37,2)	серным тело пеной осадка

Комментарий

«Пена луны» — это греческий *aphroselinon*. Вся сложность этой части текста проистекает из того факта, что автор пытается описать своим «вторым телом» (тряпкой, магнезией, низшим содержанием серы и т.д.) то, что Юнг называл реальностью психики, которая обладает и и физической и нефизической консистенцией. Анри Корбен назвал это *la dimension imaginale* (воображаемым измерением). В этом измерении больше нет разницы между духом и материей.

Текст

(37.2) Эти имена принадлежат различным языкам народов всех времен, и они также назвали это [магнезией] природой [темпераментом, характером]. Когда тело стало красным, его назвали обожженной медью. И они назвали его [магнезией] в состоянии черноты черным natris, а когда он стал красным, они назвали его красным natris.	есть на разных языках в соответствии с языком людей во все времена. Они алебастром алебастром
И когда они упоминают белый natris, то они проводят различие между ним и черным. И таким же образом, когда они говорят «красный natris», они проводят различие между ним и белым. (37.9)	алебастр алебастр

Комментарий

Здесь текст говорит ясно, что prima materia — это внутренняя природа (темперамент, характер) самого человека. Все разные названия prima materia означают одно и то же, а разные цвета означают «настроения» одного и того же.

Текст

(37.9) Marqünis назвал его страусом, который проглатывает угли и красное горящее железо и проливает их как текущую воду. Точно так же их женский камень проглатывает их огненное тело, затем он растворяется в процессе гниения, и оно [огненное тело] выходит из ее внутренней части в виде текущей растворенной воды. Таким же образом каждая женщина сравнивается со своим камнем в значении, которое не является шуткой. И так среди них это одновременно и птица, и не птица, потому что было доказано, что страус также считается птицей, несмотря на то, что он не может летать. (39.2)	потому что страус Потому все в их камне сделано сходным с чем-то он [женский камень] из летящей воды, которая не может летать, потому что стала неподвижной, как мудрый

Комментарий

Сравнение со страусом, который глотает раскаленные угли и железо, не убивая себя, а затем проливает их, как воду жизни, напоминает видение Зосима, в котором Ион, жрец на алтаре, представляющий *prima materia*, проглатывает себя в сильной агонии, а затем снова появляется как золотой человек в водном источнике. Легендарная способность страуса глотать раскаленные камни, раскаленные угли или раскаленное железо уже подтверждалась в греко-римской традиции. Мы находим это у Аристотеля, Плиния[1], Элиана, Валерия Максима[2] и в «Физиологе»[3]. Но мне не удалось

[1] C. Plinius Secundus the Elder, Historiae Naturalis Lib. XXVII, Vol. X, § 2.

[2] Valerius Maximus, Factorum et Dictorum Memorabilium, Libri I–IV.

[3] Physiologus (Codex parisianum graecus), 1140 A.

проследить мотив, по которому страус снова изливает эти твердые материалы в виде пресной воды. Возможно, эта часть — оригинальная выдумка нашего автора. Разумеется, больше легенд о страусе слагались в странах Северной Африки, где он, по-видимому, играл роль священной птицы. В древнеегипетской символике страус ассоциируется с богиней Маат, богиней космического порядка, равновесия и справедливости. Маат носит страусиные перья на своей голове. Яйца, вероятно, связаны с символикой воскрешения[1]. Африканский народ — Догóны, ассоциируют страуса с водой, как и Ибн Умаил, что довольно удивительно. Ассоциация Ибн Умаила естественным образом приводит к «серебристой воде», которая для него представляет тайну божественного присутствия в материи. Скорее всего, наш автор был знаком со знаменитым ученым ан-Наззамом[2] (он писал с 835—845 г.), который пытался подтвердить легендарные пищеварительные способности страуса путем эксперимента[3]. Как справедливо подчеркнул Руди Парет, эксперимент ан-Наззама имел не то же значение, что и современный эксперимент. Ан-Наззам хотел проникнуть под поверхность грубых материальных событий в более скрытые аспекты материи[4]. На мой взгляд, он пытался достичь таинственного божественного самовыражения Бога, которое присутствует во всех сотворенных вещах. Это стремление можно было бы сравнить с исследованиями наших схоластических богословов тайны пресуществления. Но для нас Бог присутствовал только в освященном Воинстве, в то время как для арабских ученых след Бога присутствовал во всем[5] (тем не менее, это не являлось пантеизмом, потому что Бог был одновременно полностью отделен от Своего

---

[1] См. E. A. W. Budge, The Mummy, p. 338.
[2] См. для этого F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, III, p. 360 f
[3] См. R. Paret, 'an-Nazzäm als Experimentator' in: Der Islam, Vol. XXV (1939), c. 228—233.
[4] Там же, стр. 233.
[5] См. O. Pretzl, 'Die frühislamische Atomlehre', в: Der Islam, Vol. XIX (1931), c. 124.

творения.) Если ан-Наззам и его знаменитый ученик Аль-Джахиз[1] (780—868) не зашли так далеко (чего я не знаю), то Ибн Умаил определенно сделал это: его мистический *hydor theion*- это слово-прикрытие, обозначающее божественное присутствие в космосе. Эта деталь позволяет нам сделать некоторые далеко идущие выводы: похоже, наш автор осознавал, что он ищет следы присутствия Бога, и только их, в материи. Это смещение акцента с материального на божественное, с химии на мистику. Этот сдвиг, очевидно, вызван таухидом (*tawhid*), страстным исповеданием Единства бытия. Наш текст находится в той самой точке истории, когда суфизм начал развиваться из алхимии. В суфизме работа над трансформацией все больше и больше проводилась во внутреннем психическом состоянии адепта. То, что мы сейчас называем химическими исследованиями, все больше и больше забрасывалось. Если мы посмотрим на легенду о страусе с точки зрения современной глубинной психологии, ее значение будет глубоким: если мы сможем «проглотить» неумеренные пламенные страсти и агрессию, которые поднимаются из глубин, вместо того, чтобы позволить им взорваться снаружи, они превращаются в источник творческой духовной жизни.

[1] См. F Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Vol. III. p. 368 ff.

Текст

(39.2) Когда они говорят natris и не упоминают ни белого, ни красного, ни черного, сохраняя молчание, они имеют в виду не что иное, как белый. И они нарекали его формы: камень с тремя углами, свинцовая гора, треугольный камень, квадратный камень, круглый камень, окись свинца и орлиный камень, который есть камень, внутри которого другой движущийся камень. (39.8)	алебастр

Комментарий

Natris — это, очевидно, тайное имя, которое означает то же самое, что и магнезия, тонкое тело воскресения, внутри которого противоположности души и тела стали одним целым. В тексте это называется формой, пассивной пустой формой, открытой влиянию Бога. То, что камень имеет треугольную, четырехугольную и круглую форму, относится к известной алхимической проблеме трех и четырех. Орлиный камень мы уже встречали и объясняли выше.

Текст

(39.8) Их камень подобен тому, как когда мужчина, соединяясь с женщиной входит в нее, он становится сокрытым в ней из-за того, что ее белый цвет преобладает над его красным цветом. Поэтому его [красное] нельзя увидеть. Они также назвали мужчину кобелем, а женщину сукой, и они назвали огненное тело Львом, и они назвали магнезию непорочной девой ... (39.12)	побеждает

Комментарий

Философский камень — это не что иное, как само coniunctio. Мужчина, исчезающий в женщине, отсылает к *Visio Arislei*, где Габрикус исчезает и растворяется в теле Бейи[1]. Кобель, скрывающийся в суке и Лев в непорочной деве — аналогичные образы. Спаривание кобеля с сукой восходит к *Книге Тайн* Халида Ибн Язида. В латинском переводе говорится: «Гермес сказал: «Сын мой, возьми корассинского пса и армянскую суку, соедини их вместе, и они породят собаку небесного окраса, и, если она когда-нибудь захочет пить, напои ее морской водой: ибо она будет охранять твоего друга, и она будет охранять тебя от твоего врага, и она будет помогать тебе, где бы ты ни находился, всегда находясь с тобой, в этом мире и в следующем». Под кобелем и сукой Гермес имел в виду то, что защищает тела от горения и от жара огня»[2]. Юнг подробно интерпретировал роль собаки в алхимическом символизме. Собака, по-видимому, главным образом связана с лунным женским началом в его положительном аспекте. Голубая собака Халида представляет

---

1 См. J. Ruska, Turba Philosophorum, p. 323 ff.

2 Calidis Liber Secretorum, Artis Auriferae, vol. I, p. 340 f., цитата C. G. Jung, Mysterium Coniunctionis [Coll. Works 14], § 174.

собой духовный аспект Эроса, но в других текстах у него также есть темная сторона, вызывающая безумие и бешенство, когда он символизирует неконтролируемые чувственные аппетиты и состояния безумия и одержимости.

Лев, который скрывается в непорочной деве, относится к «Охоте на Льва Marqünis», которая описана в al-Ma al-waraqi Ибн Умаила[1]. В тексте описывается следующая процедура: сначала подчеркивается, что Marqünis — это символ. Он объясняет своей матери, как охотится на Льва. Он не убивает его, а смотрит, куда он идет, и выкапывает там ловушку со стеклянной крышкой (имеется в виду реторта). Затем он привлекает Льва камнем, и этот камень, который любит Лев, является женщиной, и Лев исчезает в ней. Через некоторое время он вытаскивает лапу, которую мать отрубает. Через несколько дней выходит еще одна лапа и так далее. Затем голова и четыре лапы связываются вместе и варятся в воде, которую извлекают из сердца статуй, а затем возвращаются в тело Льва. В этой притче Лев — параллель Габрикуса, который подразумевает серу (арабский: al-kibrit). Таким образом, Лев — это образ красной серы, которая является мужским огненно-активным аспектом prima materia. Сера по-гречески называлась теоном (theon), божественной субстанцией, подтекст которой здесь присутствует. В более позднем арабском мистицизме (суфизме) красная сера является постоянным сопроводительным словом для эликсира. Как таковая, она является целью внутренней работы, а также ее первоначальным стимулом-жгучей любовью к Богу[2]. О значении серы, Юнг заключает, что «она представляет собой активное вещество солнца. Или, говоря психологическим языком, *мотивирующий фактор в сознании*:

---

[1] См. H. E Stapleton, Three Arabic Treatises, там же., p. 32.1 1 ff.: текст М.-Л. фон Франц адаптирован к арабскому тексту. См. также C. G. Jung, Mysterium Coniunctionis [Coll. Works 14], § § 386, 409 f.

[2] См. C. Addas, Ibn «Arabi ou la quete du souf're rouge, Paris, 1989.

с одной стороны, волю, которую лучше всего можно рассматривать как динамизм, подчиненный сознанию, а с другой стороны, побуждение, непроизвольную мотивацию или импульс, варьирующийся от простого интереса до обладания как такового. Бессознательный динамизм соответствовал бы сере, поскольку побуждения — великая тайна человеческой жизни. Это помеха нашей сознательной воле и нашему разуму воспламеняющимся элементом внутри нас, проявляющимся то как всепожирающий огонь, то как живительное тепло»[1].

В отличие от алхимической Красной серы, существует также белое вещество магнезия, девственница, мать, которая приводит к преобладанию альбедо. Последнее, в психологическом смысле представляет состояние отрешенности от мира, пассивное женское отношение к жизни и — в мужской психологии — преобладание женского начала, Анимы.

В охоте на льва Лев спаривается со своей собственной матерью. Алхимический союз — это, как правило, инцест. Юнг пишет об этом: «Возникает впечатление, что это «священный» акт, кровосмесительная природа которого была прекрасно известна алхимикам, не столько был изгнан ими в реторту или стеклянный дом, сколько происходил в нем постоянно. Поэтому тот, кто хотел бы совершить этот акт в его истинном смысле, должен был бы выйти наружу, во внешний стеклянный дом, круглую реторту, которая представляла собой микрокосмическое пространство психики. Небольшое умственное усилие позволит нам понять, что нам нужно не «выходить из себя», а просто поглубже проникнуть внутрь себя, чтобы ощутить реальность кровосмешения и много еще чего, поскольку в каждом из нас дремлет «звероподобный» дикарь ... «[2].

---

1 C G Jung, Mysterium Conjunctions [Coll. Works 14], Chapter 'Sulphur', § 151. Там же.. § 410.

2 Там же, § 410.

Инцест происходит в реторте. Юнг интерпретирует это как символический факт, который происходит вне эго. Сегодня мы бы сказали, что это происходит в объективной психике. Понимая, что Лев и его мать не является им самим, алхимик мог позволить coniunctio произойти, не потревожив ее. За первым инцестом как союзом в алхимии всегда следует катастрофа нигредо.

Текст

(39.13) … [и они назвали его] благородным телом, повелителем тел, возлюбленным телом и щелочью, Пока оно находится в состоянии черноты [они назвали его] горным углем… (41.2)	почитаемым телом возлюбленного

Комментарий

Нигредо соответствует состоянию глубочайшей депрессии, а также замешательства и дезориентации. Его называют почитаемым телом, потому что в депрессии человек оказывается вдавленным в свое тело, он соприкасается с глубочайшей сущностью реальности. Уголь (углерод) — это основной материал нашего физического тела, первичная материя нашего собственного существа. Текст продолжает цитировать другие черные материалы, которые имеют все тот же смысл:

Текст

(41.2) … и кохль (Кохль [лат. Collyrium] — это черная субстанция, которую восточные женщины наносят на глаза.) и земля Эфиопская, плюс все черное в мире, и все белое, когда оно становится белым, и все красное, когда оно становится красным. (41.5)	почва

Комментарий

Этот отрывок важен только потому, что он показывает, что автор знал, что множество разных цветов и названий секретной субстанции означают одно и то же. Цвета лишь намекают на разные фазы и настроения внутренней работы.

Текст

(41.5) И [они назвали это] свинцовой горой и деревом, с которого всякий, кто ест, никогда больше не испытывает голода. И [они назвали это] смешиванием и соединением, и твердой, свернувшейся водой, и могучим Львом, и святой водой, которая мешает беглому рабу сбежать, и лошадью, которая не убегает [прочь], пока она жива. (41.9)	смесь, соединение, состав, вода в твердом состоянии, яростный лев

Комментарий

Эти последние алхимические образы относятся к конечной стадии работы, когда эта изменчивая, опасная и ускользающая внутренняя природа (которую мы сегодня называем бессознательным) была закреплена в нечто постоянное, надежное, в источник внутренней жизни.

Текст

(41.9) И [они назвали его] вдовой и зеленым хризолитом, не принимающим красителей, и сильным быком, имеющим шесть рогов. Под шестью рогами они подразумевали шесть частей, которые поднимаются на поверхность воды. И [они назвали это также] яйцами, яичной скорлупой, вольным быком ... (41.12)	тальк

Комментарий

Вдова — важный алхимический символ. Первоначально он относится к Исиде, великому учителю и самой prima materia процесса. Исида порочна и кровожадна, но вместе с тем она — целительница. Она собирает расчлененного Осириса. Юнг пишет:[1] «В качестве таковой она олицетворяет эту тайную субстанцию, будь то роса[2] или *aqua permanens*[3], которая объединяет враждебные элементы в одно». Этот синтез описан в мифе об Исиде, «которая собрала разбросанные части его тела, омыла их своими слезами и поместила в тайную могилу на берегу Нила». Прозвищем Исиды было — Черная. Апулей подчеркивает черноту ее мантии (palla nigerrima: мантии глубочайшего черного цвета), и с древних времен она считалась об-

1 C. G. Jung, Mysterimn Coniunctionis [Coll. Works 14], § 14. Дальнейшие подробности и ссылки см. В примечаниях Юнга 69–101.

2 Там же, примечание 83: «Я Исида, которую называют росой», в: K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae — Die griechischen Zauberpapyri, Vol. II, стр. 74.

3 Там же, примечание 84: Синоним слова aqua vitae. Отношение «утешающей душу» воды Нила к Исиде показано на барельефе (проиллюстрированном в Р. Эйслер, Weltenmantel und Himmelszelt, vol. I, p. 70) в Ватикане жрицы Исиды, несущей ситулу (сосуд с водой). Две великие параллели — это чаша с водой в раннехристианском общении и сосуд с водой Амитабхи. О христианской чаше с водой см. C. G. Jung, 'Transformation Symbolism in the Mass' [Coll Works 11], § 296ff.; о святой воде в поклонении Амитабхе см. Hastings, Encyclopaedia, 1. p. 386 b, s.v. Amitayus.

ладательницей эликсира жизни, а также знатоком различных магических искусств. Ее также называли Старейшей и считали ученицей Гермеса или даже его дочерью. Она появляется как учитель алхимии в трактате *Исида Прорицательница своему сыну Гору*. Она упоминается в роли блудницы в Епифании, где, как говорят, она занималась проституцией в Тире. По Фирмику Матерну, она символизирует землю и отождествляется с Софией. Она — *murionumos* (тысяча имен), сосуд и причина добра и зла. Она есть луна. Надпись взывает к ней как «Та, кто есть Все». Ее называли Сотейра, Искупительница. У Афинагора она — «природа Эона, откуда все взросло и с помощью, которой, все существует».

Имя Исиды «вдова» относится к определенному этапу ее жизни: когда солнечный бог Ра умер и стал Осирисом в подземном царстве, она вступает в действие. Она собирает конечности Осириса, извлекает из него его семя, зачинает Гора и рождает нового Бога Солнца. Психологически это относится к стадии, когда мужской духовный принцип сознания умер, а женский принцип природы и бессознательного берет верх и управляет таинственным процессом духовной трансформации и воскрешения. Результат — рождение Гора, нового спасителя.

Как указывает Юнг, Мани принимали титул «Сын вдовы», а манихеи назывались «Дети вдовы»[1]. Позднее масоны стали называть себя [также] «Дети Вдовы». В алхимии вдова — это обозначение prima materia. «Для этого есть такие синонимы, как *mater, matrix*, Венера, *regina, femina, virgo, puella praenans*, «дева в центре земли», Луна, *meretrix* (блудница), *vetula* (старуха), а точнее *vetula extenuata* (ослабленная, истощенная). Mater Alchimia, [...] и, наконец, *virago* [мужчина-женщина]. Все эти синонимы намекают на девственное или материнское качество prima materia, которое существует без

[1] C.G. Jung, Mystenum Coniunctionis [Coll. Works 14], § 14.

мужчины и еще является «причиной всех вещей». Прежде всего, prima materia является матерью ляписа, *filius philiusphorum*»[1].

Следующее название тайны алхимии в нашем тексте — «зеленый хризолит, не принимающий красителей». Зеленый цвет в исламской алхимии является символом стадии совершенства. Мистик Наджм ад-дин Кубра называет его *Visio Smaragdina*. Он указывает на момент, когда мистик начинает возносить себя над миром материи и достигает чисто духовного существования. Зеленый цвет — символ жизни сердца[2], последней завесы, прикрывающей божественность. За ним обитает Аллах. Внутреннюю фигуру духовного наставника Hidr также называют «Зеленым». В христианской традиции зеленый цвет принадлежит Святому Духу, а западные алхимики говорят о *benedicta viriditas* (благословенная трава) как о знаке жизни, возвращающейся после внутренней смерти.

Следующий символ, упоминаемый в нашем тексте,— это «бык с шестью рогами»[3]. Ибн Умаил объясняет шесть рогов как «шесть частей, которые поднимаются над поверхностью воды». Существует исламская традиция, согласно которой земля — это рог быка, который утонул в море. Шесть рогов означают шестикратный процесс подъема твердого вещества над водой, который упоминается в другом месте нашего текста. В греко-египетском зодиаке знак Тельца представлен быком, который несет на спине солнце в соединении

---

[1] Там же. § 14.

[2] См. H. Corbin, L'Homme de Lumiere, ibid., p. 95 ff.

[3] Комментарий М.-Л. фон Франц также включает текст о «свободном быке» — слове, которое следует читать как тальк. Она прокомментировала (сокращенная цитата): Этот символ мне не известен в греческой алхимии; вероятно, он имеет персидское митраистское происхождение, где зарезанный бык Митры олицетворяет начало всей новой жизни. [...] Вольный бык психологически символизирует то, что творческому принципу в материи должно быть позволено проявлять свою порождающую силу без сознательного контроля со стороны человека. Алхимия понимается в исламе как достижение творческого начала Бога в материи. Адепт не должен вмешиваться в это, но должен позволить творчеству Бога в материи свободно бродить внутри себя.

с луной[1]. Для алхимика это означало бы, что coniunctio происходит в возвышенной эротической атмосфере весны, где жизненные силы растений и животных достигают максимальной эффективности. Эта идея продолжала выражаться в западной латинской алхимии.

Последний символ, который упоминается в тексте,— это яйцо в скорлупе, хорошо известный символ космической prima materia, который в нашем тексте, вероятно, относится к *Turba philusphorum*[2],

Текст

(41.13) … и смеющийся юноша. Они смешали имена мужчин с именами женщин, а имена женщин — с именами мужчин, потому что они называли каждого из них именами другого. Это было сказано среди названий их земли и их неба, и это тело, которое мы назвали, и названия воды, которые я собираюсь упомянуть. Они назвали свои воды четырьмя телами. [. . .] медными источниками и магнезией. (43,1)	И мы различаем названия их земли … шестью телами, свинцом-медью

Комментарий

Имена женского начала можно обобщить как земля, а имена мужского начала — как небо. Далее автор упоминает названия воды. Комментировать особо нечего, текст понятен сам по себе. Однако примечательно то, что автор в основном дает такие длинные списки имен и очень мало контекста. Его намерение, кажется, состоит в том, чтобы подчеркнуть Единство тайны алхимии. Это единый Бог

1 E. A. W. Budge, Amulets and Superstitions, p. 410

2 J. Ruska. Turba, там же., Sermo IV. p 112;.перевод там же. с. 177.

Аллах и только Аллах. Здесь мы видим самое начало суфийского мистицизма, который ответвился от алхимической традиции. Химический аспект операции начинает утрачиваться в пользу единой концентрации на Божестве.

Текст

(43.1) Я уже объяснял, что шесть тел и семь тел — это божественная вода. Таким образом, их заявление о беглых телах означает их разделенную воду, потому что они были телами, которые растворились и поднялись. Таким образом, они восстали как духи, и тогда это ответственное и необходимое тело, и это фермент золота, … (43.5)	стали … тем, за что цепляются вещи, а тело — это то, что цепляется

Комментарий

После своего списка названий prima materia автор начинает комментировать операцию. Первый шаг — поднять духов. Это и есть процесс сублимации. Психологически это достигается путем применения символического понимания того, что раньше считалось материальной реальностью. В начале современного юнгианского анализа это первый поворотный момент: научить пациента понимать все, что с ним произошло, символическим образом и тем самым в качестве внутреннего психического процесса. Затем начинает течь «вода» — оживляющее действие бессознательного. В нашем тексте это называется «ферментация золота», потому что с этого шага начинается внутренняя ферментация личности или процесс варки, в ходе которого человек созревает.

Текст

(43.5) и золотая закваска, золотой цветок, золотой клей, [...] золото и ртуть из киновари. Киноварь — это соединение, а ртуть — нечто редкое. И [она] есть красное соединение [...], сера, красная сера или смесь уксуса с мёдом. [Под этим] они имели в виду дух и душу взятое в начале их дела. (43.10)	*aqzal* сера красная сера [мужск.], сера [жен.]... и воде. [Они также назвали это] молоком женщины.

Комментарий

Все эти новые названия, такие как «красное соединение» или, чаще в других текстах, как «красная сера», также относятся к началу приготовления Киновари и сульфида ртути. Это относится к началу любви к Богу, которая очень часто начинается с влюбленности в другого человека или с переноса на шейха. Эта влюбленность, как говорится в тексте, является духом или душой работы начинающего ее. Современная психология заново открыла это в феномене переноса. Без этого огня любви невозможно внутреннее преобразование личности. В исламской традиции (вслед за неоплатонизмом) эта любовь к человеку на самом деле является началом любви к Богу, хотя начинающий может этого не распознать.

Текст

(43.10) И это молоко суки, сила безупречного раба, молоко ослиц, молоко теленка мужского пола, молоко теленка женского пола, молоко беременного животного и с молоком [. ..], молоко всех животных, молоко дракона, молоко ослиц, молоко козы, молоко всякого растущего дерева и вода дерева любви. Каждое тело — это их вода. Подобным образом они назвали свое тело [именем] каждого тела, и море, имеющее волны, и камни, и семь идолов. Вода — закваска тела, а тело — закваска воды, и каждое из них — закваска для другого, каждое улучшает другое. Так они становятся единой краской. (45.8)	молоко непорочной девы [—] ... молочайных растений Дерева, что содержит молоко то есть -

Комментарий

Слово «молоко» на мистическом языке поздней античности относится к религиозным наставлениям, которые получает новичок. В эллинистической древности молоко и мед считались побуждающими и вдохновляющими, почти так же, как вино. В магическом папирусе мы читаем: «Пей молоко и мед до восхода солнца, и в твоем сердце будет что-то божественное». Молоко также выступало как духовное учение в христианском мире: «... как новорожденные младенцы желают искреннего молока слова (logikon), дабы вы могли вырасти таким образом: если да, то вы вкусили милосердия Господа». (1. Петр 2.2). И: «... вам нужно, чтобы кто-то снова научил вас первостепенным принципам Божьих пророчеств; и стали нуждаю-

щимися в молоке, а не в мясе. Ибо всякий, употребляющий молоко, не искушен в слове праведности; ибо он младенец» (Евреям 5.12)[1].

Св. Павел описал себя и своих последователей как «детей» во Христе (*pais Theon*), а Климент Александрийский даже прямо называет христиан *galaktophagoi* (пьющие молоко). Молоко символизирует эманацию Божества. В так называемых Одах Соломона мы читаем: «Мне предложили чашу молока; и я пил его в сладостной радости Господа. Сын — это чаша, и тот, кто был доим, есть Отец; и Святой Дух доил Его; потому что его груди были полны, и это не казалось хорошим Ему, что Его молоко проливается напрасно; и Святой Дух открыл его пазуху и смешал молоко из двух грудей Отца; и дал смесь миру[2], не зная об этом; и те, кто получил его, находятся в совершенстве десницы[3]»[4]. Как, несомненно, правильно истолковывает Рейценштейн, питье молока означало начало; а глоток вина, с другой стороны, полное осуществление человеческой божественности[5].

В полном соответствии с этими общепринятыми античными взглядами, молоко также являлось в алхимии материнской духовной субстанцией, которой питался *filius philiusphorum (сын философов)* после своего рождения. Он представляет собой аспект камня или эликсира в своей духовно питательной функции. Египетский алхимик *Izz ad-Din Aidamir ibn Ali al-Gildaki* (умерший в 743/1342) упоминает текст, в котором Клеопатра наставляет учеников[6]. Такой же текст упоминает Хасан Ага Сирдар (17 век) как

---

1 См. также 1. Cor. 3.2.

2 Буквально: эоны.

3 Буквально: по правую руку в плероме.

4 The Odes of Solomon, ed. by J. H. Bernard, in: Texts and Studies, contribution to Biblical and patristic literature, Vol. VIII, no. 3, Ode XIX.

5 R. Reitzenstein, Die Hellenistischen Mysterienreligionen, p. 330.

6 См. M. Ullmann, 'Kleopatra in einer arabischen Disputation', в: Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes, Vol. 63/64 (1972), p. 163

учение Марии[1]. В нем мы читаем: «24. Королева спросила: «Почему камень называется молоком?» Они ответили: «Потому что он белый. И когда он готовится, он свертывается, как молоко. И точно так же, как молоко является пищей для каждого ребенка и животного, так и наша вода является пищей для тела». [...] 29. Она спросила: «Почему камень называется молоком дерева?» Они ответили: «Потому что молоко дерева спрятано в дереве, так что его нельзя увидеть. Таким же образом и вода скрыта в их камне». [...] 32. Затем она спросила: «Почему камень называют «молоком женщины, родившей мальчика»?» Они объяснили: «Потому что он — питание мужского тела, которого родила его мать». 33. Она спросила: «А почему его называют «молоком суки»?» Они ответили: «Поскольку оно питает многих щенков, несмотря на его небольшое количество, так и небольшое количество нашей воды питает большое количество тел»». Как и королева в этом тексте, автор показывает, что молоко является одним из множества слов, означающих божественную воду. В выражении «молоко самца (животного)» автор понимает молоко символически. Точно так же в *al-Ma al-waraqî* Ибн Умаил разъясняет, что алхимическая «вода» — это не H2O, а мистическая жидкость, которая содержится во всех природных жидкостях, другими словами, для него это творческая сущность Аллаха в природе. Это также древо любви. Это выражение мы находим и в «Беседе птиц» Фарида ад-Дина Аттара, означающего внутренний рост любви к Богу в психике адепта[2].

---

1 Там же. с. 164 сл.

2 Farid ad-Din 'Attar, там же., p. 50.

Текст

(45.8) [И они назвали это] травами, медной водой и золотыми цветами. Они также назвали это речью и устами, потому что он исходит из устья перегонного куба [...]. (45.11)	так же, как речь исходит из уст людей

Комментарий

Аллах наделил все в природе своей «речью», посредством которой оно проявляет себя и одновременно проявляет Бога. По словам нашего автора, алхимия проявляет тайную речь природы. Готовя элементы в реторте, они начинают говорить о том, чем они являются на самом деле, а именно о проявлении творческой силы Бога.

Текст

(45.10) Философ Мария назвала ее королем, который выходит из земли и спускается с неба, и он есть тот, кто рожден, о котором сказал Маркунус: «Он зачинается на дне горшка и рождается в его голове». (45,14)	мудрец новорожденный сосуда на его вершине

Комментарий

Сын философов, который также является lapis, здесь описывается как пришедший снизу и сверху, с земли и неба, с дна и головы реторты. Это напоминает о том, как *filius philusphorum* описывается в *Tabula Smaragdina*. Там также он вбирает в себя силы сверху и снизу[1].

---

1 J. Ruska, Tabula Smaragdina, p. 158 ff.., где Рюска дает арабский оригинал вместе с немецким переводом.

Текст

(45.14) Он имеет в виду краситель, который [...], который они назвали harsaqla и храм, и он говорит об этой воде, что это Гермес, который поднимается к небу, где он поглощает свет сверху, а затем он нисходит на землю, имея в себе силу верхнего и нижнего. Таким образом, он дает силу нижнему, потому что в нем есть свет огней. Поэтому тьма бежит от него. Так сказала Мария: «Он царь, вышедший из земли и снизошедший с неба». Тогда она сказала: «Земля своей влагой принимает его [царя]». И объяснение ее высказывания «Земля принимает его своей влагой», она имела в виду землю, второе тело, в которое возвращается дух и душа, извлеченные из первого тела. (47.9)	душа хризоколла (Поскольку переводчики не знали значения слова harsaqla во время своего первого перевода, М.-Л. фон Франц не могла извлечь никакого значения из этого символа. Это означает хризоколлу, и это будет расширено в следующем комментарии к этому тексту. CALA I B.) и мед. И об этой воде Гермес сказал: «Она поднимается на небо, где приобретает» ему дается господство над высшим и низшим они вернули

Комментарий

Это все еще явный пересказ *Tabula Smaragdina*.

Текст

(47.9) И под вторым телом, которое она назвала «земля, которая принимает его [царя] своей влагой», она имела в виду [...] душу и дух, которые являются влагой, которые в ней в [земле] не регулируются. Это то, о чем мы говорили ранее: «Близкий встречает своего близкого, и природа наслаждается природой, а бытие влечет бытие».	неуправляемые [–] держится за
Их речь изобилует примерами и сравнениями, но указывают они на единственную вещь, и разночтения тут недопустимы. Они различаются только именами и описаниями [...], потому что в их теле есть душа [так же], как в их воде есть душа их первого камня во влажном холодном духе ... (49.4)	и в образах проступающего во

Комментарий

Здесь наш автор действительно дает нам «Решение загадок» [это название Книги Hall ar-rumüz, позже было переведено более точно, как «Объяснение символов»]. Coniunctio и король, рожденный в нем, представляют собой союз очищенной души алхимика с Богом, а король — это настоящее самопроявление Бога в алхимическом процессе. Здесь мы можем увидеть, как *tawhïd* (таухид) тонким образом изменяет эллинистическую традицию алхимии. Он дает этому новое толкование и переформулирует в новом мистическом смысле, в котором акцент делается на явном unio mystica с Богом.

Текст

(49.4) … который является тамариском с душой, что поднимается вместе с ним и в нем, и это сера и мышьяк, которые, как они говорят, заставляют его подниматься, пока они находятся в тамариске. И поэтому философ Арс (Арс (Арес или Арас) аль-Хаким был влиятельным алхимиком, который, однако, до сих пор не был четко идентифицирован. См. F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums IV, p. 68 f. и M. Ullmann, Natur- und Geheimwissenschaften, p. .183 and p. 190) сказал: «Всякая влага, поднимающаяся вверх, есть тамариск». […] (49.9)	Пар И душа выходит наружу [о], о котором они говорят: «Подними их [серу и мышьяк] ввысь с паром». Мудрец пар. И душа поднимается в ней и с ней, и они есть сера и мышьяк, и о них сказано: «Подними их вместе с паром».((49.8–9) отсутствует в M ss. A. B, G.)

Комментарий

Слово *atal* сначала было неправильно переведено как тамариск. Однако, это хорошо известное слово, обозначающее пар. М.-Л. фон Франц интерпретировала этот отрывок на основе слова «тамариск»: Здесь «тамариск» — это название пара в реторте (поэтому Рюска переводит его как «пар»), но это пар, поднимающийся, как растущее растение. Согласно египетской традиции гроб Осириса был сделан из ствола тамариска и обычно изображался как ствол с сидящей на нем птицей-фениксом[1]. Таким образом, тамариск представляет собой сосуд, в котором происходит таинственное воскрешение Осириса. Феникс представляет собой летучую субстанцию его воскресшего тела. Это то, что несет мертвого царя в промежуточном состоянии перед Его воскресением, подобно тому, как пар в реторте несет сублимированную душу lapis перед его несомненным рождением.

[1] См. E. A. W. Budge, From Fetish to God, p. 99.

Текст

(49.9) И они назвали его орлом и сияющей молнией и сверкающим светом. И они назвали это словом, и под этим словом они подразумевали высказывание возвышенного Бога, когда он говорит вещам: Kun! (Арабский = Будь!), тогда он становится [...].	блестящий между буквой *käf* и буквой *пип* и после
И они назвали свою воду [...] словом, потому что она проходит через то, что у них есть, и из-за ее совершенной скорости в том, как она действует. (49.15)	буквы *käf* и перед буквой *пип* [= дух] из-за ее эффективности в быстроте ее безупречной работы

Комментарий

Теперь ясно, что наш автор понимает под водой: это созидательная сила Бога и самопроявление Бога во всем. Сейид Хоссейн Наср пишет: «Rasä'il подчеркивает, что отношение Бога к миру — это не просто отношение каменщика к дому или автора к книге: «Мир по отношению к Аллаху подобен слову по отношению к тому, кто его произносит, подобно свету, или теплу, или числам по отношению к фонарю, Солнцу, очагу или числу Один. Слово, свет, тепло и число существуют благодаря своим соответствующим источникам, но без этих источников они не могли бы ни возникнуть, ни продолжать существование. Таким образом, существование мира определяется существованием Аллаха ... « Использование числовой или световой символики не мешает Ихвану подчеркивать абсолютную трансцендентность *(tanzih)* Бога по отношению к миру.

Тем не менее, они также знают, что Его Качества — это «линии, начертанные указом излияния в Книге Вселенной, как стихи, выгравированные на душах и материи». [...] Также вопреки

Перипатетикам и некоторым другим греческим школам и их последователям в мусульманском мире, влияние Бога во Вселенной не ограничивается небесами и не ограничивается «положением» Бога как Первопричины. Ихван представляет Вселенную, анатомия которой основана на онтологической, а не только логической иерархии. Один из Ихванов говорит нам: «Я слышал, что некоторые глупцы полагают, что милости Всевышнего Бога не проходят через лунную сферу. Если бы они внимательно рассматривали и размышляли над обстоятельствами всего существующего, они узнал бы, что Его великодушие и любящая доброта охватывает все — большое и маленькое». В этой Вселенной предназначения, где «Бог, Всевышний не сотворил ничего напрасно», есть соответствия и аналогии, нисхождения и восхождения душ, дифференциация и интеграция, все они свиты в гармоничный узор, который очень далек от «рационалистического замка». Это скорее «космический собор», в котором подчеркивается единство Природы, взаимосвязь всех вещей друг с другом и онтологическая зависимость всего творения от Творца»[1]

---

[1] S. H. Nasr, Islamic Cosmological Doctrines, p. 54 f.

Текст

(49.15) и harsaqla — это мясо, и это пища, и это медный цветок, и это то, что держит все вместе, и они назвали это головой, а голова не может существовать без тела.	хризоколла то что охватывает все вещи … это [вода = дух]
И его нижние части, которые являются двумя ногами.	осадок это
[Они назвали воду] водой мышьяка, водой серы, а также свежим маслом и смолой, потому что она вышла из сухого тела, летящего орла, падающего орла и [...] масло и бальзамическое дерево и масло бальзамического дерева [...] и растение, имеющее семь листьев, и под этим они подразумевали семь частей [...] выходящих из него. (51.4)	влажной смолой свежее оливковое олеандр и листья олеандра. из воды

Комментарий

Как и в своем al-Mä al-waraqi, автор показывает, что он практически понимает все жидкости как различные аспекты Божественной воды, как божественное влияние Аллаха. Семь листьев — это намек на семь металлов (которые рождаются из семи планет), которые являются различными аспектами одной и той же основной субстанции.

Текст

(51.5) [далее они назвали его] камедь и все виды камеди. Они назвали части своей воды, которые регулируют их камень, лекарями, потому что они [части воды] исцеляют его [камень]. Потому что они управляют им и устраняют его болезнь и тьму, которые находятся в нем, и они дают ему жизнь после смерти, и они превращают его [камень] из одной вещи в другую, и из одной природы в другую природу, и из слабости в силу. Они назвали эти части воды также философами, и каждую часть из нее они назвали философом. И точно так же они назвали свой камень философским яйцом. Они имели в виду, что именно из этих вещей [вод] они назвали философов. И они не хотели сказать, что это философское яйцо людей. (51.14)	управляют исцеляют его [камень], так как они действуют на него мудрецами мудрецом мудрецов имели в виду…яйцо мудрецов

Комментарий

Наш автор подчеркивает здесь прежде всего целительный аспект Божественной воды. Затем он продолжает объяснять, что семь вод — это также учение различных философов (возможно, семи шиитских имамов). То, что они производят, — это не обычное философское яйцо популярных алхимиков, а lapis в специфическом мистическом смысле Исмаилитов.

Текст

(51.14) таково объяснение их высказывания «философское яйцо». Это похоже на то, как они называют мужчину петухом и женщину — курицей. И они также назвали это пена пузырей, и пена, и плотное золото. Мария мудрая назвала ее, я имею в виду их воду, кальцинированной ртутью, [...] яичным жиром [...] и всяким жиром и горечью, мозгом, душой, кровью, природой, воздухом, огнём, семью коронами для семи частей [...]. (53.5)	яйцо мудрецов эту [воду] сливочное масло грубая смазка...пометом летучих мышей, касторовым маслом... яичной водой краской воды

Комментарий

Это должно быть понятно само по себе: все эти субстанции являются тайными именами для деятельности Бога в душе мистика.

Текст

(53.5) и [они назвали это] водой Нила, дождем, оживляющим обильным дождем и водой дождевой тучи, потому что они назвали свою медь — я имею в виду их камень — дождевой тучей. А когда же тела стали ртутью, они назвали ее водой серы, потому	их серой
что сера удерживает серу, и это удержание воды [...]. И они оба и дух, и душа, когда они смешива-	водой
ются вместе и созревают в процессе восхождения. И когда вода очистилась от [...] грязи и стала	его
белой, они назвали ее белым свинцом. И когда они упорядочивали ее [воду] до тех пор, пока она не ста-	воздействовали на
ла чистой, они назвали ее чистой водой и влажным тамариском, и сухим тамариском. (53.14)	паром...паром

Комментарий

В этих многочисленных названиях трансформирующейся субстанции есть постоянное колебание между подчеркиванием ее единства и намеком на ее тайную двойственность: две серы, мышьяк и сера, петух и курица, сухое тело и влага, огонь и вода и т.д. Это, вероятно, намекает на проблему, которую чувствовали все эти мистики: становится ли адепт в своем окончательном единении с Богом полностью единым с ним, или же в coniunctio остается предельная незначительная обособленность, потому что полное единение, как, например, постулировал Халлаг (Halläg), считалось ересью?[1] Автор, по-видимому, понимает это как парадокс: двуединство или оба соединяются в одном.

[1] Abu al-Mugit al-Husain al-Halläg, (умер в 922 г.). Мистик, казненный в Багдаде. Он выразил свой союз с Богом в спорных словах: «Я есмь Истина» (ana al-Haqq).

Текст

(53.14) Под влажным они подразумевали дух, в котором они подняли дух камня, который является его душой. Под сухим они подразумевали душу, потому что душа — это влага сухих тел. Они [тем самым] ссылались на ее происхождение, которое есть сухое тело. (55.2)	связали это

Комментарий

Здесь мы все еще имеем описание двуединства: вода и сухость суть дух и душа. Вода внутри *unio mystica* — это самопроявление Аллаха, душа, которая проистекает из сухого тела, — это психика мистика. Она исходит из стерильного материального мира, который был «выпарен» таким образом, что она становится более или менее идентичной Божественному Духу. Если мы понимаем текст таким образом, то следующая часть также становится ясной.

Текст

(55.2) и они назвали воду, с которой и в которой они поднялись и которую они испарили из своего тела, влажный тамариск, относя его к своему происхождению, которое есть вода. Они назвали душу дымом и осадком, имея в виду ее сухое происхождение, потому что дым идет от сухих бревен. И они назвали дух, в котором они поднялись, влажным паром, приписывая его влаге и воде. И пар исходит от воды, и душа есть дым [...].	причина подняться [душе] пар, относящийся к относя к дрова соотнося его [дух] с его происхождением, который является ... влажный пар... потому что он вышел из сухого тела. И потому они сказали: «пар и дым.»
И они назвали это [душу] двумя парами. И точно так же они назвали свой камень морем двух паров. И они назвали эту душу красной серой, мышьяком, zandarig [...].	их обоих всякая сера, которая поднимается в испарениях людей, и другие соли, и аммоний. Таково их утверждение «поднимите вверх серу, мышьяк
аммиаком, ртутью в	
тамариске, а тамариск-это на самом деле вода философов, ... (57.1)	пар» ... пар духовной воды мудрецов

Комментарий

Эти два пара (по-гречески: aithala) встречаются в греческой алхимии в высказываниях Мириам Пророчицы. Она учит соединению

двух паров как сущности алхимического процесса[1]. То, что имела в виду Мириам Пророчица, трудно восстановить, потому что предание слишком фрагментарно, но наш автор, безусловно, интерпретирует его как союз возвышенной души адепта с божественным духом, который конденсируется, чтобы спуститься в человеческую душу.

Следующий текст остается как есть, несмотря на то, что он основан на неправильном переводе слова *atal* как тамариск. Основной психологический смысл текста М.-Л. фон Франц, однако, хорошо вписывается во весь поток ее мыслей.

Когда два духа соединяются, они образуют тамариск. Название последнего затерялось в Западной алхимии и было заменено выражением: древо философов. К. Г. Юнг широко комментировал символику дерева в алхимии, и я ссылаюсь на его статью «Философское дерево»[2]. Из этого становится ясно, что дерево представляет собой жизненный процесс человека, его внутренний рост к самоосознанию, его прохождение через смерть, возрождение и воскресение и обретение, посредством этого, мудрости и гнозиса Бога. Юнг резюмирует: «подобно видению Заратустры, сну Навуходоносора и сообщению Бардесана (154—222 гг.н.э.) о Боге индейцев, старой Раввинской идеи о том, что райское дерево было человеком, иллюстрирует отношение человека к философскому дереву. Согласно древней традиции, люди произошли от деревьев или растений. Дерево является как бы промежуточной формой человека, так как, с одной стороны, оно происходит от первобытного человека, а с другой — вырастает в человека. Естественно, святоотеческое представление о Христе как о дереве или лозе оказало очень большое влияние. [...] Поскольку дерево символизирует опус и процесс трансформации *tam ethice quam physice* (как морально, так и физически), оно также обознача-

---

1 См. изображение Марии, указывающей на соединение двух паров, воспроизведенное в книге C. G. Jung. Psychology and Alchemy [Coll. Works 12]. p. 160. рис. 7S.

2 C. G. Jung. Alchemical Studies [Coll. Works 13]. p 251 ff'. § 304—482.

ет жизненный процесс в целом. Его тождество с Меркурием, *spiritus vegetativus*, подтверждает эту точку зрения. Поскольку опус — это тайна жизни, смерти и возрождения, дерево также приобретает это значение. Кроме того, качество мудрости, как мы увидели из Взгляда Барбелиотов, представленного в Иринее: «от человека (= Антропос) и гнозиса происходит дерево, которое они также называют гнозисом. «В Гнозисе Юстина ангел Варух, названный «древом жизни», является ангелом откровения, подобно тому, как дерево солнца и луны в романе Александра предсказывает будущее. Однако космические ассоциации дерева как мирового древа и мировой оси занимают второе место среди алхимиков, а также в современных фантазиях, потому что оба они больше связаны с процессом индивидуации, который больше не проецируется в космос.»[1]

Продолжение текста Ибн Умаила описывает теперь результат соединения паров; другими словами, следующий текст перечисляет длинный список имен философского камня.

[1] Там же. § 458 сл.

Текст

(57.1) … под этим они подразумевали тело, и они разрушили его, и этим они извлекли его душу и подняли два [тело и душу] в одно место.	посредством чего они разложили извлекли
Вот что Арс сказал царю об этой душе: «если ты не поднимешь ее из тамариска, она не даст тебе ртути из киновари» Этот дух, который является красильной водой для души, окрашен ею. В это время он становится одним красителем. И они назвали его […] огненным ядом, и это — летящий орел, и это — чистый орел, благо, имеющее много имен, и огненная вода, и огненный — это пепел из пепла, который есть его душа и его дух, извлеченные из него [тела]. И это Луна. Поэтому они назвали свою воду слюной Луны, пеной реки, пеной всякой влаги. И они назвали его сухим, и пеной морской. И помет каждого молодого животного, и помет собаки, и влага желчного пузыря каждого зверя … (57.11)	Арес не извлечешь осадков (В Ms G «пар», в то время как в Ms A. B. D «осадок».)…ты не получишь [также] окрашен огнем, окрашенным ядом и и сухой … пенный Животного

Комментарий

Большинство названий уже встречались в тексте. Единственными новыми терминами являются навоз и желчь нескольких животных. Это стало известным изречением в Западной алхимии: камень в *sterquilinio invenitur* (найден в навозной куче). В совершенно не отраженных естественных продуктах фантазии мы снова находим процесс индивидуации в самом презираемом уголке психики.

Текст

(57.12) … и чище, чем огонь, магнит и облако. Они объясняли это всем, что могли. [И они назвали его] клеем Asqüniyä, убийцы ее мужа […]. И они назвали его Astänis, и они назвали свою землю Марией, и они назвали ее Rusam, и их земля Atütäsiya, и Александр, и их земля Tädäb из Haritis […]. (59.3)	смолой и мучитель ее мужа Останес Зосима Теосебея и… а их земля Бия

Комментарий

Не все имена могут быть объяснены здесь, но Atütäsiya значит, наверное, Теосебея. Поразителен тот факт, что мистическая субстанция отождествляется с известными мужскими или женскими личностями. Это ясно показывает, что философский камень понимался как результат развития собственной уникальной личности.

Текст

(59.3) и их земля — это восточный юноша, и их земля — Западная рабыня […]. И [они назвали его] ртутью Восточной … (59.5)	[они назвали его] и смеющийся раб девушки

Комментарий

Анри Корбен так блестяще прокомментировал Восточного юношу и Восток, что мы можем сослаться на его работу. Восточный юноша — это внутренний проводник души, который является адепту с Востока, из того места, откуда приходит внутреннее озарение[1].

1 H. Corbin, Spiritual Body and Celestial Earth, p. 118 ff.

Текст

(59.5) … и их земля — ртуть Запада. [И они назвали его] острым мечом […] и эффективным ядом. И [они назвали его] пашущим юношей (Я не нашkf параллелей этому мотиву. Это могло быть намеком на звездное созвездие Аратора.) и их земли Hänä, и это черный andrûhüs, чье объяснение-разноцветное. И это atlasfls, что также означает многоцветный, и павлин из-за его множества цветов. А andarlius — это чистая вода серы … (59.10)	что является смертельным ядом пирит этезийский камень пирит

Комментарий

Здесь текст как будто противоречит предыдущим строкам. Камень — это западная страна вместо Восточной; это яд вместо озарения; это меч вместо помощника. Это, однако, не противоречие, а намек на темную сторону камня: он приносит потемнение или закат к прежнему эго адепта; он убивает и отравляет все его прежнее мирское существо, прежде чем может появиться новый свет.

Текст

(59.11) ... и это правда. И десять имен — это девять частей воды, которые разделены на девять приготовлений, и каждое приготовление для планеты, семь для семи планет и две для головы и для хвоста. И некоторые из людей, связанных с телом, назвали их семь дней, девять месяцев и девять букв. И они назвали их правилами, как некоторые из них говорили в немощи и в конце работы, то есть после вступления девятого месяца. [...]	смола завистников девять операциями насчет пурпурности ... [—]
А девятый месяц — это период дней для первой работы, до конца перегонки. Это еще один аспект для них в этом смысле. Десятый, который является завершением десятки, — это тело, о котором они говорили.: «Один превалирует над десятью, а десять-над одним.» И смысл преобладания над ним [десятью над одним] состоит в том, что они растворяют его; и его преобладание над ними [одним над десятью] состоит в том, что он сгущает и высушивает их. (61.13)	: «И это.» Под этим подразумевается ее завершение после девятого замачивания, число первое тело

Комментарий

Числовой символизм в этой части текста повторяется повсюду в школе Джабира. Наш текст пытается согласовать число семи планет с числом девять, девятью месяцами беременности и числом десять как символом завершения. В еще не опубликованном арабском

тексте мы имеем изображение девяти скорпионов[1]. Они объясняются как девять дистилляций, и здесь, в нашем тексте, они связываются с семью планетами. Основной смысл заключается в том, что философский камень возникает из временного процесса, в ходе которого многие компоненты человеческой личности (представленные семью планетами) объединяются в одно существо. После девяти дистилляций происходит сгущение, как сказано в последней строке текста. Колебания стихают, и личность «застывает» в нечто неизменное и вечное.

[1] Находится в K. Mir dl al- aga ib of Abu Abdullah Muhammad ibn al-Muhtar. См. M. Ullmann. Xalur- mid (jclicmiwiwensc/ia/ien. p. 245.

Текст

(61.14) и они назвали свою воду шафраном железа, спермой, медянкой, белым свинцом, водой свинца, египетскими квасцами и водой сульфата железа. И Гермес философ назвал его философским мылом. Он имел в виду, что душа и вода [...] которая смывает черноту. А вода-это дух, в котором есть душа	купорос мудрец мыло мудрости которым душа окрашивается, и чернота смывается
[...]	И потому мудрецы сказали: «воды и Огня достаточно для твоей работы.» Под огнем они подразумевали душу, а под водой-дух, в котором находится душа, и Ваше тело». и
и того, и другого достаточно для нашей работы. Этим он имел в виду, что оба они заставляют черноту исчезнуть, и оба они заставляют белизну появиться. Таким образом, эти двое — вода и огонь [...] которыми они омываются с духом, и которым они сжигают тело, пока оно не становится белым. В этом смысл их изречения: «водой он обжигается, а огнем омывается. Так знай же воду и огонь, которыми они горят и которыми омываются. И то и другое — это то, что они подразумевали под водой и огнем. (63.13)	вашей [—] что и имели в виду мудрецы. Таким образом, под этим огнем я подразумевал душу.

Комментарий

Мыло и пепел, вода и огонь — все это очищающие элементы. И, как сказано позже, они также являются философским камнем.

Вода и огонь тайно тождественны. Психологически они представляют собой огонь эмоций и проникающее качество саморефлексии или понимания, которые необходимы для «очищения» внутренней личности от теневых элементов. Но эго не производит эту работу очищения; для этого необходима тайная работа Самости. Другими словами, это акт Божьей милости, если человек пробуждается и может увидеть свою тень.

Текст

(63.13) и они назвали его рогом козла, со всеми квасцами, со всякой солью, [...] соль, венец, венец победы, [...] венец всего, и все — есть их камень. Об этом пепле философ сказал: «Когда ты возьмешь венец моего Сатурна, возложи его на мою голову и не приближай ко мне невежд, когда мой венец будет на моей голове». Он имел в виду, что вы растворяете этот пепел в воде, превращая его в нее [воду], потому что вода — это голова, а оставшийся осадок на дне сосуда — это Сатурн. (65.7)	горечь...оксимель... и корона короля. И они назвали его пеплом, извлеченным из пепла...мудрец с моей ноги (Арабские слова «нога» и «Сатурн» отличаются точкой, которую если поставить неправильно, может получиться из rigl zuhal.) «По его утверждению «на мою голову» он, возвращая нога

Комментарий

Здесь, в тексте, есть неопределенность относительно слов «Сатурн» и «нога», но на самом деле они означают одно и то же: низший остаток на дне души. Этот низший элемент делается высшим и становится венцом победы. Снова и снова, только тогда, когда мы

склоняемся, чтобы осознать наши самые низшие теневые мотивы, мы можем заполучить реализацию себя.

Текст

(65.8) и они назвали свою воду зеленым дятлом, и это [...] птица, которая встречается в гаванях и в странах, где много дождей, и это разноцветная птица, и это дурное предзнаменование. И это моча мальчиков, кровь Газелей, моча маленьких мальчиков [...], моча ослов, моча суки. Они сравнивают это с мочой исходящей из [такой вещи, как] уретра [...] (67.3)	разноцветная [–] новорожденных моча коров перегонного куба, потому что они сказали о своей воде: «поднимите его с тем, кто имеет уретру.» (Этот отрывок (67.2–67.3) не встречается в рукописи, с которой работала Мария-Луиза фон Франц.

Комментарий

Моча (urina puerorum) — известный, важный алхимический символ. Помимо интереса к химическим составляющим, она обладала магическими, то есть психологическими качествами: она представляла собой совершенно невинное, спонтанное проявление человеческого существа. «Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen. « («Я стою здесь, перед вами. Говорю вам, я не могу поступать иначе: Бог да поможет мне!»)[1]

[1] Немецкое восклицание реформатора Мартина Лютера.

Текст

(67.3) и они назвали его [...] солнцем, слюной дракона, ядом гадюки, воздухом, духом воздуха и женщиной, пугающей врага. Они подразумевали под этим черноту и называли ее водой женщины, как десять знаков зодиака, и проводили в них девять замачиваний. Таким образом, они сделали их домами для семи планет. Под этим они подразумевали тело и семь замачиваний. Таким образом, они назвали девять замачиваний именами семи планет, и сына года, имеющего желтую красноватость, и сына шести тел, которые являются шестью частями, изолированными от воды для покраснения. И [...] вода неба, растворяющийся воздух, воздушная вода, розоватое водянистое молоко ... (69.1)	слюной двенадцати они назвали свою воду решение ветра розовая вода

Комментарий

Эта часть текста возвращается к символизму семи планет и зодиакальной символике, потому что ляпис (называемый сыном года, в греческой алхимии *lithos etesios*) возникает из циркуляции первичной материи через двенадцать домов зодиака. Астрологический гороскоп в те времена понимался как схема целостной личности и ее судьбы. Посредством «очищения» и интеграции различных аспектов личность становится целостной, и это является ляписом.

Текст

(69.1) … огненный меч, золотая ржавчина и bürnatis, чье объяснение — сернистая вода […] а второй bürnatis — это осадок и хозяин вод. Мария философ назвала его шерстяным руном и шерстяным платьем. […]	ржавчина золота пирит. И это первый пирит… пирит мудрец
И она сказала: «покрась шерстяное руно.» Они назвали воду шерстью, и они назвали тело деревом шерсти и образ воды по той причине, что шерсть принимает краски, и она поднимается на тело, и из тела она вышла. (69.8)	Она также сказала: «положите руно шерсти в шерстяной мешок.» Дрова…[Они назвали] шерсть

Комментарий

Таково (насколько мне известно, неизвестное до сих пор) алхимическое объяснение сырой шерстяной одежды Суфия. Как мы знаем, суфии носили простые одежды из овечьей шерсти, не отбеленные и не раскрашенные. Наш текст дает самое удивительное объяснение: нося это платье, суфийский послушник отождествляет себя с prima materia ляписа. Он отбрасывает и избегает всех «красок» мира. Позже, когда он достигнет определенной степени внутреннего просветления, он будет (как показал Корбен[1]) носить различные цвета, указывающие на внутреннюю степень развития, которой он достиг.

1 H. Corbin, L'Homme de Lumiere, p. 117 f.

Текст

(69.8) И это мех кроликов, потому что мех и шерсть поднимаются с тела на поверхность тела, как вода поднимается из их тела. Таким образом, это подобно тому, как перо и волосы, поднимаются от тела над телом. Поэтому она сравнила его с ними обоими. (71.3)	они назвали это это сравнивается

Комментарий

Теперь наш автор объясняет, как он видит шерсть. Это как пушистая эманация животного тела, подобно испарению, возникающему над жидкостью. Поэтому она является символом тонкого тела. Таким образом, неокрашенная шерсть является символом чистоты души суфийского адепта.

Текст

(71.3) в другом значении Мария назвала его бездушной сурьмой и жженой медью, поднимающейся в пару. Горение — это растворение в воде. Это также является мочой дикого осла [...] молоком овец, водой пепла, кислым уксусом, водой лимона, кислотой лимона и с каждым напитком. (71.7)	из козы, молоком козы

Комментарий

Все эти различные жидкости и соки являются различными аспектами Божественной воды. Они являются различными гранями творческого самопроявления Аллаха во всех вещах. Его присутствие

говорит в каждой субстанции на своем языке, но в основе своей они все едины.

Текст

(71.8) и когда камень ожил, его дух стал холодным, и они рассеялись от замачивания, они назвали его человеческим существом философов, которого они предали смерти, и они захватили его дух, и они вернули его ему. Таким образом, они возродили его к вечной жизни с естественным регулированием, которым они предали его смерти и оживили его. Говорят, он умер, а потом вернулся к жизни. (71.12)	вернув ему свой дух, и он стал фиолетовым мудрецов управлением

Комментарий

Важным мотивом в этой части текста является аналогия между камнем и человеком. Это похоже на то, как если бы адепт приближался к осознанию того, что это он сам варится в реторте. Но это не его эго, это его тотальность, космический человек внутри него. Вероятно, текст является прямой отсылкой Зосиме, где космический человек убит и золотая голова отделена от белого тела. Ибн Умаил понимает это как разделение мужского духовного и женского земного аспекта *prima materia*. На современном языке это было бы началом аналитического рассмотрения, в котором происходит различение между сознанием (головой) и бессознательным (телом).

Текст

(71.13) они назвали цвета, которые появились из него людьми и детьми. Поэтому они сказали: «Наши дети. Это значит, что мы их породили и заставили появиться.» И они назвали мужчину корицей, шафраном, красно-желтым и красно-коричневым, а женщину — камфарой. Оба они оказывают сжигающий эффект, [...] даже при том, что они различны и их темпераменты различны в жаре и прохладе, а также во влаге и сухости ... (73.5)	его [человек мудрецов] так как природы

Комментарий

Здесь prima materia, над которой работает адепт, создает детей, то есть вторичные результаты. И вместе с ними возникает некая двойственность мужского/женского и горячего/холодного качеств. Для того чтобы изначальное единство могло стать сознательным, оно должно быть дифференцировано на свои противоположные качества, но *sous-entendu* (остается намёк) на то, что оно едино.

Текст

(73.5) … их эффект один, а именно вызвать горение. И корица горит горячо, тогда как камфора горит холодно. Таким образом, оба они горят. Поэтому философы не давали названия ни одной из их вещей и не сравнивали их ни с чем, если только эта вещь не имеет такого аспекта, который требует созерцания наблюдателя и его обдумывания. (73.10)	мудрецы

Комментарий

Здесь наш автор пытается обосновать, почему алхимики используют так много имен для того, что кажется одним и тем же: каждое имя характеризует другой нюанс опуса или камня. Если посмотреть на это с психологической точки зрения, то это имеет смысл: бессознательное содержание никогда не может быть однозначно определено сознательным умом. Как показал Юнг, мы можем только «кружить вокруг» бессознательных символов в бесконечном процессе приближения.

Текст

(73.10) таким образом, сила была их умом [философов], который перевешивает горы. Поэтому они не придумывали пословицы или описания, кроме как для того, чтобы указать ими на их скрытый камень. И они придумывали их не для забавы и не для развлечения.	умы людей мудрецов…воображение примеры
Ибо вода философов горячая и холодная, но эффект от них обоих один, а именно то, что они оба сжигают второе тело, которое они оба охлаждают и делают тонким, и удаляют его шероховатость и плотность, и придают ему духовность и тонкость, как у них. В это время душа и дух соглашаются постоянно входить в него и пребывать в нем, потому что оба они превратили его (тело) в духовное, как и они оба. (75.6)	Точно так же … мудрецов управляют довольны второе тело

Комментарий

Идея, которая выражена в этой части текста, такова: через смерть prima materia происходит отделение души или духа от тела или материи. Затем последнее обрабатывается множественными процессами истончения, пока не теряет своей материальной грубости и не становится таким же духом, подобным духу и душе. Тогда две субстанции, ставшие совершенно одинаковыми, могут воссоеди-

ниться. Вместе они образуют тело воскресения. Этот процесс точно так же описан латинским автором Петрусом Бонусом[1].

Текст

(75.6) они [также] назвали свою воду утонченной улиткой, цветком соли, водой снега, водой извести, желчью мочевого пузыря кита, учеником Луны и сердцем солнца. И Arsalāūs сказал об этой воде, которая поднимается в сосудах, о которой они говорили: «Да будет освящен дух его», и они назвали его святой водой: … (75.10)	улиткой, отвар Архелай его душа

Комментарий

Теперь наш текст собирает названия философского камня, которые характеризуют более продвинутое состояние его завершения. Улитку и цветок мы уже встречали раньше. Вода из снега намекает на альбедо, так же, как и вода кальцификации. Желчный пузырь намекает на горечь Божественной воды, ее психологическое качество неумолимой самокритики.

Сердце Солнца и ученик Луны характеризуют камень как союз этих двух светил. Ученик — это Луна, символ *anima mundi*. Результат coniunctio автор затем называет «святой водой». Он подразумевает под этим Греческую и Египетскую «Божественную воду».

1 См. также текст Comarius text in M. Berthelot. Alch. Greet, IV. XX.

Текст

(75.10) … «О, все вы, искатели этой науки, понимаете и остерегаетесь множества вещей. В этой науке, выросшей в сосудах, я не нашел никого из философов, кто назвал бы ее только одним именем. Каждый из них назвал его в соответствии с возрастающим пониманием предмета и своим знанием, а также с тем, и к тому, к чему его интеллект привел его в рассуждениях, чтобы вы это знали.» И они назвали его, соответственно, медью и телом магнезии и ртути. И они назвали эту воду владельцем беглецов и владельцем всякой краски. И это ключ, который открывает двери мудрости. И это то, о чем сказал Amûris: «это то что закрыто, чьи двери не открываются без него. « И это посох Моисея … (77.7)	Об…воде мудрецов степенью его воззрения чтобы помешать вам это знать Гомер [Amuras] … замок и

Комментарий

Рассматриваемый с химической точки зрения, символ ключа, относится к качеству, которым обладают определенные химические вещества, которые могут катализировать дальнейшие химические процессы. Если смотреть с психологической точки зрения, то ключ — это правильный способ видеть вещи. На самом деле мы можем открыть закрытую дверь бессознательного только с помощью его собственной мудрости. Например, мы не можем понять сновидение без вдохновения бессознательного. Алхимия была для адепта ключом к его собственной личности, который вел его к свету самопознания.

Текст

(77.7) … и дракон, который может слышать и имеет перья. И они [также] назвали его мягкой медной водой, и они назвали его четырьмя героями, и шесть частей его […].	имеет девять голов молочной ратлами … шесть ратлов (Примечание переводчика: ратл — арабская мера веса, используемая на арабском Востоке в средние века. Соответствует английскому фунту, французскому ливру.
Это то, что они назвали […] солью, квасцами, водой клея, жиром и содой. Эти шесть имен — шесть частей, которыми они окрашивают […].	водой смолой и поднимают троих
Вот те точные имена, которые я извлек из имен пепла философов, извлеченных из пепла: […] пыль, осадок, птичий помет, помет скота, человеческие экскременты, соль, квасцы [сульфат аммония], мусор, […] соль домов, соль *qili*, лицо старого, и закваска, и закваска закваски … (79.5)	некоторых из которых мудрецов пепел, … навоз [—] песок, гипс, поташ [*qali*]… женщины

Комментарий

Упомянутые здесь вещества в основном обладают коррозионными свойствами. Они атакуют или воздействуют на другие вещества. С этой точки зрения они «впечатляют» их. Другими словами, они

содержат *ману*, психологическую эффективность. Это соответствует нашему современному опыту. Если мы не можем найти то, что «впечатляет» пациента, то нет никакого психологического исцеления, то есть, нет трансформации. Самокритика бесполезна, за исключением тех случаев, когда она действительно причиняет боль. Поэтому аналитик должен найти те критические слова, которые не разрушают пациента, но разрушают его или ее бессознательность. Это оказывает очищающее воздействие на психику. В продолжение текста упоминаются различные виды извести. Известь все еще оказывает разъедающее действие, но также показывает свой результат, потому что она белая.

Текст

(79.5) … и известь […] и известь костей, и известь яиц, и известь шерсти, и известь мрамора […] и известь солнца, и известь Юпитера, и известь Сатурна, и известь волос, и […] и с каждой огненной душой, скрытой в нем, они устойчивы огню.	черепов и известь луны окись свинца… известь, в котором скрыто что-то огненное
Marqūnis назвал его печенью земли […].	и он назвал это землей из золота, землей из серебра и землей из жемчуга…
Арс назвал его управляющим Гермесом.	и он назвал его Гермесом, повелителем духов
И это сычужный фермент, губка, стекло, тальк, перламутровая земля, земля серебра (*fidda*), земля серебра (*waraq*), земля золота, земля питания, мать цветов., […] мать мальчиков, и это святые символы в паломничестве.	[—-] металлов мать красителей [и в одном экземпляре идолов], мать мальчиков.
мать богов … (81.2)	

Комментарий

Различные белые вещества (известь, мрамор, серебро и т.д.) указывают на секретное вещество, достигшее стадии альбедо. Затем он показывает характеристики женского божества, Матери Божией, Софии, Фатимы и т.д. Оно восприимчиво и достигло стадии чистоты и возвышения, на которой она может воспринимать божественное влияние. Женский принцип — это «то, что делает что-то воплощенным», мистерия, дарующая материальную реальность духу. Она «господствует» во все времена, когда дух умирает в своей старой форме и нуждается в возрождении. Поэтому текст продолжает:

Текст

(81.2) … мертвый король в своей гробнице, сухая вода, воздух, вода с вечным воздухом, воплощенный странник, и со всяким постоянным [неразрешимым] […] *andaram* соль и другие, и деформация в ткани и сварка, кости слона, белый […], слон, то […], ныряльщик, контроллер, искатель, падающий орел, земля Эфиопии, земля Египта, раковина улитки, белый и желтый марказит, белая сера, которая не ускользает и не горит. И это морской белый цинк, пар земли, луна земли, мать двух паров, благоухание земли-моря, тело глаз, тело магнезии, сурьма, орлиный камень, круг, копье, жаждущая святая земля, […] венец победы, венец всего, огненное тело, qadmitā, и это женщина, которая была высосана, которая жаждет своей воды. И [они назвали его] именем каждой женщины и всеми именами магнезии, которые были даны прежде … (83.6)	твердый [—-] странный телесный воздух, вечная водная соль и каменная соли сварочный аппарат отбеленная окись свинца оковы, держатель, застежка сжигает и не горит морей … моря (Некоторые измененные значения слов на этой странице 83 в CALA I связаны с различиями между Ms G и другими Mss, которые сейчас доступны) источников теленок, хамелеон кожа глиняная цинковая руда, которая представляет собой высушенную землю вещи [чтение в Мсс A, B], что было дано раньше, как магнезия

Комментарий

Огромное богатство имен для женского аспекта божества показывает, что это является важной центральной идеей алхимии. В отличие от патриархального почитания духа, алхимия подчеркивает важность тела, материи и Матери Божьей. Это божество грядущего века в наше время. Наша культура управлялась мужским динамизмом духа. Теперь нам придется повиноваться и подчиняться матери-природе, если мы хотим избежать неминуемой глобальной катастрофы. Алхимия долгое время готовила в подполье этот вид женского взгляда.

Ибн Умаил, по-видимому, был одним из тех мистиков, которые вышли из активной мужской духовной жизни своего времени и в одиночестве породили философский камень, новый образ воплощения божества. Следующая часть текста незаметно переходит от восхваления женской богини к восхвалению *lapis philosophorum*:

Текст

(83.7) ... пепел жиров, пепел деревьев sindiyan, башня, чудовище [?], harsaqlâ,, странник, природа, существо, пузыри, хвост дракона, белое дерево, твердый яд, духовное тело и облако [...].	дуб каменный (Дуб каменный = Quercus ilex, вечнозеленый дуб.) печь...хризоколла дрова
И они назвали его всеми именами магнезии, потому что он — его сын, и из него он вышел, и воплотился, и противостоял огню. И это брат той души, которой дала жизнь магнезия [также] (85.3).	кладовая и тучи. И дождевая туча — это облако, а дождевые облака — это дождевые облака, несущие воду ее...нее он кому...[—]

Комментарий

Незнакомец или «душа» — это названия того, что Анри Корбен называет *le double*, усиливая его гностическими мотивами, такими как «Человек света», «Свет Мухаммеда», «Совершенный Человек». Он — олицетворение того, что Юнг называет самостью, внутренней целостностью, а также *imago Dei (Образ Бога)*. В отличие от богов теологов, которые проецируют Его в некую метафизическую сферу, этот божественный опыт алхимика является осязаемой реальностью, которую каждый переживает в своей собственной психике.

Опять же, текст плавно переходит к восхвалению этого внутреннего совершенного человека как существо неразрывно связанное со своей невестой-душой, образа вечного coniunctio.

Текст

(85.4) и она поднялась в воздух. И этот	Он сказал: «Это брат,
брат сказал: «Я ничего не могу сделать, без	который сказал
своей сестры, и моя сестра ничего не может	
сделать без меня. И я со своей сестрой, мы	
ничего не можем сделать, без нашего брата.	матери
« — Он имел в виду, что не может делать	
ничего, без своей сестры, а его сестра —	
это высокая небесная душа, которая ни-	высшая
чего не может делать без него, потому что	
он — управляющий, который уплотняет ее,	связывает
и когда он держит ее, она является окраши-	
вающим. И он, и его сестра не могут делать	
ничего без своей матери. И их мать находит-	
ся в воде, которая управляет ими обоими,	[–]
духовный дух. И она — та, которую фило-	действует
софы называли «мудрой», которая никогда	мудрецы
не оставляла их [философов] в регулирова-	мудрецом кто
нии, пока они оба [душа и дух] не достиг-	мудрецов
нут конца и совершенства. И она [мать]	деятельности
является их организатором и их кормилицей.	
И мир тому, кто идет верным путем. (85.15)	

Комментарий

Эта часть текста нетипична. В большинстве алхимических текстов, когда появляется пара и coniunctio, мать исчезает, но здесь она остается как своего рода охватывающая матрица, в которой происходит coniunctio. Это показывает, что реализация coniunctio оставалась для автора в состоянии проекции. Это так для всех адептов, которые пытались вызвать соединение в реторте, а не в своей пси-

хике. Однако, это является преимуществом. По сравнению с более поздними суфийскими текстами, алхимическая мистика трактуется как совершенно объективное событие и не втягивается в сферу субъективизма. В этом отношении наш автор более наивен, но в то же время более глубок, чем некоторые из более поздних суфийских мастеров. Мне кажется, насколько я знаю, в более позднем суфийском движении акцент все больше и больше смещался в сторону поклонения Отцу-духу и все дальше от Матери-природы. В нашем тексте, напротив, мы видим тонкий баланс между двумя аспектами божественности.

(87.1) я видел людей, которые давали эти имена и примеры тому, что они скопировали из грязных, нечистых вещей. И они следовали многим различным путям благодаря этим вещам, и они сказали, что философы говорили о том, чего мы не признаем и чего мы не знаем. Поэтому я сказал некоторым из них: «размышляйте и исследуйте хорошо, и не делайте из себя ослов или невежественных варваров, у которых слепые глаза и глухие уши.» Тогда они говорят: «действительно, философы говорили о том, что они знали, в то время как мы, мы не знаем.» И они говорили в согласии со своими мыслями, и этими мыслями одни объясняли слова других, которые искали мудрости у тех, кто был до них.	заимствовали в отношении… мудрецы … невозможно узнать словами, которые нельзя понять. глупых мудрецы
Действительно, если вы вложите это в свои души, вы заставите их [души] спать, и вы удержите их [душу] от следования за философами и отсечете любопытство вашего ума.	убьете их [души] их…достижения мудрости остроту
Тогда сердца рассеиваются, ум притупляется, озарения становятся слепыми, разум скрывается, мышление ослабевает, и надежда прерывается. (87.14)	наполняются грустью

Комментарий

Шииты не отвергали буквализм суннитского исповедания, они углубляли и расширяли его своим символическим пониманием. Теперь наш текст предостерегает от подобной проблемы в алхимии: довольно много алхимиков понимали старые тексты буквально и, в результате конкретного толкования, совершенно неправильно их понимали. Из-за своего рода буквализма они утратили суть — действительный личный опыт Бога, на который указывают все алхимические символы. В результате они оставались неосознанными и неосвещенными. Другие, которых древнегреческие тексты называли «спящими Аида», все еще ждут живой воды.

Текст

(87.14) но разве предшествующие философы среди сынов Адама не были просто мужчинами и людьми, подобными вам? Но они [...]	мудрецы женщинами имели перед вами преимущество в особенностях их поступков, их мышления и принципов, которых они придерживались, не игнорируя их.
провели ночь без сна, пока вы спали, и они искали, пока вы сдавались, и они учились, пока вы отказывались [...], таким образом, они учились, пока вы оставались невежественными. Они достигли своими усилиями мудрости и всего остального из философских наук и того, что находится за их пределами, с правдивым и искренним намерением и держась подальше от всех нежелательных обязательств. Книги философов были их лекарством и их радостью, и они посвящали этим [книгам] свои утра и вечера. (89.10)	Поэтому они и они страдали пока вы относились к этому спокойно мудрости, которую искали мудрецов...деятельностью

Комментарий

Эта часть текста вполне понятна. Автор подчеркивает главным образом страстное упорство поиска, подобно тому, как греческие тексты предостерегают от духа уныния.

(89.11) поэтому их [...] умы удобрялись, их уши внимательно слушали, их души очищались, и это был огонь их разума, и острота их ума, и сила их мышления. Тогда их мысли и то, чего достигли их учения, обратились в истину, от которой те, кто были до вас, получали средства к существованию. Таким образом, тот, кто продолжал следовать правильному пути, пока он не достиг своей цели от этого, преуспеет. Тот, у кого не хватало смелости для достижения своей цели, был лишен ее. После того, как существование работы стало очевидным [...], он потерпел неудачу из-за своей неспособности. Поэтому он оставил преследование того, что философы работы предписывали для наблюдения, и [они отказались] от преследования того, что философы советовали для изучения в своих книгах [...].

Поэтому стало необходимо исключить его. А другой последовал по пути, и это доказало ему, что работа истинна, но он не знал, что это было, так как он не знал происхождения [работы]. И [это неведение] есть слабость путей, где он действует всеми средствами и предписаниями с различными видами средств. (91.11)

мысли и

огонь их интеллекта разгорелся, их ум обострился, и их мышление стало сильным

источник истины

прямому пути

чьи усилия не оправдали

для него

мудрецы

он

мудрецы

и размышляя над ними

...это было обосновано и доказано...было

он своевольно следует путям во всех направлениях

каждой операция

Комментарий

В этой части текста автор становится все более и более ясным, что для него алхимическая работа тождественна внутреннему путешествию, в котором мистик ищет высшее внутреннее переживание божественного существа.

(91.11) поэтому он надеется, что тем временем добьется успеха своим безрассудством в том, на что он надеется [...], или в какой-то части этого. И он - тот, кто тратит впустую свои деньги и свою жизнь [...], и умирает в агонии, потому что не знает, что ищет. Это потому, что он любил описание, в то время как он не знал, что подразумевается под этим описанием. Поэтому его тело стало слабым, а ум запутался в соответствии с тем, что он не мог видеть, и, что он не знал, что это было, и он не знал как управлять им из-за своего чрезмерного замешательства. И философы говорили, что то, что не секретно [что не предназначено для работы] никогда не получает успеха в ней вообще, потому что наука не может существовать, не зная ее и не стремясь к ней [работе] от того, кто ее знал. А другой стремится к этому глупо и невежественно, потому что у него психическое расстройство. Поэтому он расслабился и избавился от утомительной [работы] безрассудного. Но безрассудный для нас обладает более высоким рангом, чем тот, кто аннулировал работу, потому что он [безрассудный] имеет знание, которое говорит ему, что работа истинна. Но его недостаточность мешает ему, потому что его понимание было слишком ограничено, чтобы знать источник. (95.3)	через его ошибки и глупо желает на что-то бесполезное потому что он любил направлять мудрецы ... самовольный искатель [-] отказывается от этого недостаток ума отказался от самовольного поиска отказывается [-]

Комментарий

«Безрассудный» — это человек, который обрел первоначальное видение и страстное стремление к цели (например, в сильном переносе на учителя), но внутри себя не имеет выдержки продолжать работу.

Текст

(95.4) таким образом, мудрый искатель, когда он ищет исток работы, из которого она должна исходить, и откуда она пришла, тогда он находит, что это дар от возвышенного Бога для его святых, избранных, благочестивых, обладателей мудрости, тех, кто удовлетворен своей религией, кто имеет хорошие принципы и кто отрекается от мира, от людей всякой религии. Возвышенный Бог вверил его Адаму, отцу человечества, как замену за его рай, который он должен был покинуть. (95.10)	его пророков чья религия, правильная жизнь и непривязанность к миру находят одобрение Бога был изгнан

Комментарий

До того, как Адам покинул рай, у него было постоянное блаженное видение Бога без покровов. *Lapis philosophorum* — это самое близкое приближение, которого может достичь смертный человек в этой жизни, а *opus alchemicum* описывает перипетии долгого пути к этой цели.

Текст

(95.10) если это [происхождение работы] явилось вам, затем она была дана обладателю мудрости, и для него стало истинным, что это тайна из числа тайн возвышенного Бога. И от него пришла Совершенная мудрость [...], что не позволяет ему принимать грязные вещи или зловонные вещи, и он не может сказать, что эта мудрость, с ее честью и величественной ценностью [...], находится либо в человеческих экскрементах, моче, либо в отвергнутых грязных волосах, либо в гнилых смердящих яйцах, ни в сперме, ни в крови, ни в желчном пузыре, ни в мозгу [...], потому что все это грязь, которая превращает вещи в самый уродливый вид и самый ужасный запах. (97.6)	Когда ему [мудрому искателю] стало ясно, что это которая является сестрой пророчества тогда больше невозможно для возвышенного Бога и ему не нужна известь черепов

Комментарий

Здесь наш автор выходит из укрытия. Он очень ясно дает понять, что он принадлежит к шиитским мистикам и, более того, он не придерживается каких-либо работ или алхимии химического толка. Он открыто признает, что конкретные физические элементы в человеке не принадлежат к опусу. Когда они упоминаются, эти слова имеют чисто символическое значение. Опус — это *чисто внутреннее* религиозное переживание, не имеющее ничего общего с грубым телом и его частями. Именно в этом пункте автор отделяет себя от некоторых других трактатов Gäbirean Corpus. Он начинает открыто задействовать суфийский путь, отделяя себя от химии и понимая опус как Гнозис, то есть внутреннее переживание Бога.

(97.7) как это могло быть, по свидетельству полководца правоверных, с Али ибн Аби Талиба, да пребудет с ним благословение Аллаха, […], что, хотя это великая тайна Бога и это его загадочное сокровище, это нечистая или грязная вещь, или от чего-то […], грязный, зловонный и грязный? Как это может быть мудрость Божья, которая выходит из нижней части курицы? Пусть благородная мудрость […], которая дает честь тем, кто владеет ею, быть далеко от того, что они предполагают. Нет, клянусь Богом, Бог не вкладывает свою духовную божественную мудрость, которая слишком тонка, чтобы быть достигнутой разумом и пониманием, ни в один из этих плохих, зловонных, нечистых и грязных объектов. И великий и возвышенный Бог вдохновил своего пророка Моисея украсить Библию золотом, которого не должны касаться руки нечистых людей. Когда Моисей узнал это, Бог заставил эту мудрость снизойти на него.	сестра пророчества вроде прославленная… великолепное грязного что мудрость… Бога претендуют Тору
Так как же эта [мудрость] могла быть в нечистой или грязной вещи, или [как Он мог] дать ему [Моисею] и другим приказ сделать это [работу] из человеческих экскрементов, или мочи, или крови? Возвышенный Великий Бог не стал бы занимать своих верных рабов среди людей этой мудрости приготовлением нечистых вещей. И тайна возвышенного Бога не будет заключена в этих вещах, или в одной из них.	его пророков и праведников что-то похожее

Если бы он [искатель] знал ценность этой работы и не пренебрегал ее достоинствами, и если бы он знал ее великое значение, он знал бы, что эта тайна, как тайна Бога, велика и почетна, и что она есть мудрость [...], и в том, что Он [Бог] создал из других почетных наук, нет ничего подобного [мудрости], и Он считал, что она должна быть только из самых почетных вещей, и самой высокой по ценности, и лучшей по отношению к элементам, и самой чистой по отношению к телу, и самой щедрой по отношению к душе, и самой тонкой по отношению к духу. Таким образом, когда он [философ] осознает это о величии работы, и таким образом поднимает его и делает его выдающимся, и делает его среди самых возвышенных вещей, Бог прославляет его работой и делает его выдающимся, и поднимает его, и заставляет его готовить самые возвышенные вещи и лучшие в отношении запаха и самые щедрые в отношении элементов.	Всевышнего Бога всех остальных он будет считать ищущий он благородной работой чтит его и облагораживает
Но когда он не принимал работу всерьез и делал ее из самых жалких и самых презренных вещей, таких, как человеческие экскременты, кровь, мышьяк или горелые серы, которые разлагаются в запахе, и гнусные вещи, тогда работа не принимала его всерьез и презирала его и заставляла его готовить нечистые, низменные и брюшные вещи. Потому что каждый, кто верит в какую-то вещь, должен подготовить ее, и работа ставит его туда, куда он ставит себя. (103.10)	моча направить

Комментарий

Этот отрывок кажется достаточно ясным сам по себе, за исключением того, что время от времени автор противоречит самому себе, утверждая, что не следует использовать презренные материалы, а затем, что их все же использовать следует. Для посвященных это ясно. Это работа над внутренним человеком, который вначале имеет презренные аспекты. Но это не работа с внешними отвратительными вещами. На современном языке мы бы сказали, что это работа над тенью, но не над внешними химическими низкими вещами. И продолжение текста наиболее ярко описывает, как действующий может заблудиться в теневых проекциях, путающих внешний и внутренний мир. Здесь мы должны помнить, что в ближневосточной алхимии мы ближе к восточному мышлению, нежели к западному.

Для восточных людей более очевидно, что внешний мир — это своего рода *Майя*, своего рода фантасмагория, которая создается внутренним фактором в человеке. Если можно воздействовать на этот внутренний фактор, то меняется и внешняя последовательность событий. Поэтому, если я работаю в алхимии с каким-то мирским золотом в уме, я буду внешне работать с мерзкими материалами. Внутренняя цель, однако, изменяет эти гнусные материалы, которые больше не будут гнусными; но будут синхронно выражать другой уровень бытия. В сфере тонких тел (*malakuth*[1]) больше нет мерзких материалов.

Текст

Тогда он видит зло своей работы, а другие ясно видят ее недостатки, потому что другие видят в нем то, чего он сам в себе не ви-

---

[1] Примечание переводчика: malakuth — в исламской космогонии невидимое царство, переводится как «вооображаемое царство»

дит. Мы просим Бога из его щедрости, чтобы Он даровал нам успех и помог нам в науке относительно возлюбленного [камня]. Воистину, Он властен над всем. (105.3)

Комментарий

Начало этого отрывка очень значимо: когда адепт действует с теневыми мотивациями в сознании, все идет наперекосяк. Остальные видят это, но он не видит, пока не пробудится. Именно по милости Божьей человек способен проснуться и найти правильную мотивацию для изготовления философского камня.

ЧАСТЬ III

ОКОНЧАНИЕ РУКОПИСИ G, НАПИСАННОЙ НЕ ИБН УМАИЛОМ

1. Введение редактора

Рукопись Gim (G) была получена из библиотеки Асафьи в Хайдарабаде, Декан, Индия. Как говорится во введении к текстовому изданию Hall ar-Rumüz, CALA 1, страница XVII, это окончание полностью отличается от окончаний рукописи Alif (A) и Ba (B) этого текста. Это должно быть позднее вторичное дополнение к Hall ar-Rumüz, поскольку оно содержит длинную цитату из Garni al-asrär wa-tarâkîb al-amvär Аль-Хусейна ибн Али Аль-Тутраи, который умер в 515/1121 году, спустя много поколений после Мухаммада ибн Умаила. Содержание этой части III также показывает, что автором не может быть Ибн Умаил. Текст говорит о сотворении камня из четырех элементов совершенно иначе, чем al-Ma al-waraqi (CALA I, с. 157, строки 17 и сл., в этой книге с. 170). Для Ибн Умаила огонь и вода соединяются как противоположности, как дым и пар в воздухе. В приведенном же тексте неизвестный автор выпускает дым из сухой земли и соединяет его с водяным паром в воздухе. За подробностями я обращаюсь к своей статье «Великое видение Мухаммада ибн Умаила», написанной в память о Марии-Луизе фон Франц[1].

Однако из цитат и содержания очевидно, что автор должен был быть знаком с трудами Ибн Умаила. До сих пор не найдено ни одной другой рукописи с таким же окончанием, которое было найдено в рукописи Gim

[1] Th. Abt. «The Great Vision of Muhammad Ibn Umail». supplement to Psychological Perspectives, Los Angeles 2003.

2. Текст и комментарии

Первый перевод, который был в распоряжении М.-Л. фон Франц	Улучшенный перевод CALA I

Текст

(CALA I, с. 143, сл. 21.13) [сказано], что философы — да помилует их Господь -подражали в своей науке, действию природы и созданию макрокосмоса. Поэтому они искали субстанцию, которая обладает силами и принимает формы и образы посредством действия. И это должна быть полная субстанция, содержащая четыре элемента, легко трансформируемая. (143, сл. 21.16)	[знайте] Мудрецы мощью очертания быстро

Комментарий

Согласно исламской космогонии, творческое действие Бога проникает во все сферы природы и постоянно поддерживает сущность бытия, всего сущего в природе. Если адепт находит эту тайную сущность, обеспечивающую деятельность Бога в природе, то он уже обладает всем.

Текст

(143, сл. 21.16) таким образом, они не нашли в трех царствах природы ничего другого, кроме своего камня, который они утвердили и сказали: «Без него ничего не будет.» И когда они захотели поработать с ним и извлечь из него силу, чтобы совершить действие, они не знали другого способа, и они не нашли другой возможности сделать это, кроме одного способа, для которого философы закрыли за ним двери. И они заперли все пути, и они заключили священный союз на нем, что они не сделают его видимым, кроме как символами или знаками. И если бы этого не было, то это было бы естественно, как и другие подобные вещества. И эта божественная работа стала бы такой же, как любая другая работа, которую делают люди, и она не отличалась бы ни от одной из них. Все философы согласились сделать его внутренность похожей на его внешность, а его внешность — на его внутренность. (145, фол. 22.5)	на чем они и настаивали управлять мощь стать активным мудрецы заблокировали дали клятву намеками точно искусство искусство мудрецы

Комментарий

Скромно, почти незаметно, наш автор выражает здесь умопомрачительную мысль: если человек работает над своим внутренним космосом (тем, что мы называем самостью), то весь внешний космос приходит в гармонию с ним. Внутренний образ Бога в человеке, или камень, является центральной точкой, в которой внутреннее и внешнее совпадают. Я не осмеливаюсь комментировать это даль-

ше, но могу только подтвердить нашим опытом аналитической психологии, что это, по-видимому, правда.

Текст

(145. сл. 22.5) и точно так же растворение камня и извлечение его души и утонщение камня и возвращение его души обратно к нему. И это первый брак, у которого нет ничего до него и ничего после него. И это то, что они сравнивают с деятельностью природы, и это параллельно ей и ее потребностям. И брак происходит путем смешивания камня с его двойником из влаги, которая была приготовлена для него. И влага там, откуда вышел камень. И во влаге камень был поднят, и влага есть его происхождение. (145, сл. 22.8)	идёт тем же путем и идёт по его следам который

Комментарий

На психологическом языке растворение камня происходит, когда мы интерпретируем все символы, возникающие изнутри на субъективном уровне, как внутреннюю психическую реальность, отделяя ее таким образом от материального внешнего мира. После этого разделения мы вновь соединяем внутренний процесс с фактами внешней жизни. Это первый брак, первое *unificatio* внешнего и внутреннего мира. Посредствующий элемент наш текст называет влагой. Он имеет в виду Божественную воду алхимии, которая является абсолютной реальностью символического мира. Каждый наш сон, который мы видим — это капля «Божественной воды».

Текст

(145, сл. 22.9) и влага подходит для камня, и между ними существует устойчивая связь, и это чистая вода, и это ключ, который не позволено раскрывать и который абсолютно не обсуждается. И это вода людей [философов], и это то, с чем все философы согласны. И между ними никогда не было никаких разногласий. (145, сл. 22.11)	его происхождения мудрецов мудрецы

Комментарий

Поток внутренних бессознательных фантазий — это сам элемент нашей внутренней и внешней жизни. Это вода людей, то есть нечто очень обычное, но только если мы обратимся к ней с честной саморефлексией, она проявится как поддерживающая жизнь *creatio continua* Бога.

Текст

(145, сл. 22.11) затем нужно положить его [чистую воду] в огонь и вынуть его остатки, и это должно быть приготовлено с языком горячего солнца, и это должно перемешиваться каждый день три раза, и его приготовление должно быть в насыщении во время гниения во влажном навозе. И вы должны использовать хитрые средства, чтобы размешать его. Эта естественная операция должна выполняться до тех пор, пока ее сущность не растворится и не выйдет в воде в виде той же самой [души] влаги желаемого камня. И краску нельзя увидеть глазом. После этого в камне образовались верхняя и нижняя части. И это правило, которое философы держали в секрете, и они не упоминали его ни на одном языке, и не говорили о нем. И они совершенно отказались упоминать об этом. (145, сл. 22.16)	камень пламя [лучи] замачивании найти способ субстанция и это заставляет душу из влаги искомого камня выйти в воду деятельность мудрецы ни одним языком

Комментарий

Здесь текст описывает классическое *putrefactio* алхимического процесса. Это происходит от соединения тепла (огня) и воды, то есть от превращения эмоциональной активности человека во внутренний процесс фантазии[1]. Но это не так сильно, как наше обычное приготовление. Это скорее медленный процесс брожения или

[1] Это предложение основано на первом неверном переводе, что «нужно подлить чистую воду в огонь». Его необходимо пересмотреть в свете улучшенного перевода.

гниения, который поддерживается теплом солнца (то есть Аллаха). В повседневной работе над внутренними процессами фантазии прежняя сознательная личность постепенно распадается, и будущая внутренняя личность, самость, начинает становиться видимой. Все это происходит во влаге, т.е. в «жидком состоянии ума», когда человек полностью отдается задаче понимания того, что бессознательное хочет от нас. *Putrefactio* субъективно является довольно удручающей фазой алхимического опуса, потому что человек не может держаться за что-либо «твердое» снаружи или внутри, но должен терпеливо продолжать работать, не зная, куда все это ведет.

(145, сл. 22.16) и философ Гален сказал: «То, что требуется, — это знать этот камень и как разделить его на две половины и сгустить одну из двух и сделать жидким другую, а затем сделать тонким тело с водой, из которой оно было создано и из которой оно было сформировано, пока оно не станет тонким. Тогда оно становится подобным духу, на который оно похоже, и оно быстро входит в него и смешивается с ним. Затем регулирование с ним должно быть сделано многократно с жидким духом, чтобы она [эта смесь] приняла свою природу, и он [дух] принял свою [телесную] силу. Так оно становится телесным и сгущается, смешиваясь с ним [телом]. Так жидкость его [духа] стала густой, и оно [тело] стало тонким в нем [духе]. А цель — это то, что есть в нем от регулирования.» И это утверждение содержит различные работы. (147, сл. 23.4)	мудрец операция тело…его [духа] что происходит во время операции

Комментарий

Отделение твердого от влажного и их воссоединение относится к следующему: твердое — это то, что наше эго-сознание считает реальностью, а влажное мы считаем потоком внутренней фантазийной жизни. Их нужно сначала отличить. Мы должны осознать, что есть что, но однажды, когда мы поразмыслим об этом более глубоко, мы поймем, что это аспекты одной

и той же вещи, а именно таинственной (Божественной) деятельности психики, посредством которой мы проносимся по жизни, без понимания.

Текст

(147, сл. 23.4) они таковы: эта вода камня не выходит из него сама по себе. Если бы она вышла из него сама, то разложилась бы. Извлечение этой воды может быть только с помощью чего-то другого, потому что она прочно связана со своим камнем и [...] сильно смешана с ним. Поэтому искусно обрабатывайте его чем-то подобным ему, то есть влагой, для того, чтобы вид подходил к его виду, и для того, чтобы отгонять тепло огня от него [тела], таким образом оно [тело] взяло огонь от несмешанной влаги больше, чем от смешанной влаги. (147, сл. 23.7)	и знайте, что разрушилась проникает...это в потому что огонь забирается смешанной несмешанной

Комментарий

Хотя соединение противоположностей — естественный процесс (влага встречается с влагой), оно не может произойти без искусства алхимика. Последний должен иметь правильную *theoria*, но, как это ни парадоксально, правильная *theoria*, — это дар Божий. На языке алхимиков она исходит от философского камня. Так что это сам камень, вдохновляющий нас на создание камня.

Текст

(147, сл. 23.8) после встречи с этой водой произошли два блага: [первое] взятие огня из него [тела] без воды, которая есть вода камня, называемая водой жизни. [Второе — это] («Первое» и «Второе» не читабельны в копии рукописи.) смешивание и сплавление воды с чем-то подобным ей, при этом влажность камня увеличивается после того, как он был в небольшом количестве и его части растворились. Итак, если бы она [влага] победила свои части, пока они не растворились, она была бы выше них [частей]. Таким образом, он произвел на них действие, которое есть действие природы с огнем, особенно в собирании сходных вещей и разделении несходных вещей. И камень получает пользу от воды, которая входит в него, как пользу от влаги, которая полезна в растворении, и это потому, что его влага в нем самом [камне], (147, сл. 23.13)	из-за его сходства с тем, к чему был смешан и перемешан [–] пересиливала

Комментарий

Здесь автор борется с проблемой того, является ли «создание камня» тем, что дается исключительно самим камнем, то есть действием Аллаха в человеческой душе, или же требуется сознательное этическое усилие алхимика. Это вековая неразрешимая проблема. Это парадокс — и да, и нет.

(147, сл. 23.13), поэтому это действие смешивания и вмешательства. Что касается вмешательства тонких частей, то Гален сказал в *Risälat al-Bayän* (Послание Объяснения) о том, как сделать тело тонким с водой, из которой оно [тело] было создано, и из него камень появился раньше чистой воды, и он сгустился. И из нее [чистой воды] он [камень] был создан в прошлом. И с ней [чистой водой] подготовка должна быть сделана от начала до конца. И Джабир сказал в *Istaqasa al-äs* (трактат под названием «Идти по следу Миртл»): земля нуждается в воде, в десять раз превышающей ее вес, которую таким образом собирают с другого камня, и пусть она [вода] упадет на нее [землю]. А что именно употребляется в том самом ближайшем способе, сказано [непонятно] в «Проникновении чистой воды». (149, сл. 24.1)	это выполняет проникновение камень «Принято изначально операция конец»... *Ustuqus al-uss* (Цитату не удалось найти в тексте этой работы под редакцией E. J. Holmyard, The Alchemical Works ofGeber. 1928.) (Элементы основания) таким образом, самый близкий из них». [Неразборчиво] сказал: «А как же ... вода?»

Комментарий

Здесь автор все еще борется с проблемой, достигается ли алхимический опус трудом или благодатью. Спасает ли вода, творческий поток Бога, землю, то есть мир человеческого сознания, или все же последнее притягивает воду? Освобождает ли Бог человека или человек освобождает Бога?

Вторая альтернатива размыта, потому что автор не решается выразить ее ясно. У христианских алхимиков была та же проблема.

Юнг подчеркивает, что символы алхимии на самом деле представляют драму человеческой психики по ту сторону сознания: «теперь все эти мифологические картины представляют драму человеческой психики по ту сторону сознания, показывая *человека как того, кто должен быть освобожден, так и Освободителя*. Первая формулировка — христианская, а вторая — алхимическая. В первом случае человек приписывает потребность в освобождении самому себе и оставляет это дело, фактический *атлон* или *опус*, независимой Божественной фигуре; во втором случае человек берет на себя обязанность осуществления освободительного опуса и приписывает состояние страдания и вытекающую из него потребность в освобождении *anima mundi*, заключенной в материи. В обоих случаях, освобождение — это работа. В христианстве жизнь и смерть Богочеловека, как единственная жертва, приносит примирение человека, жаждущего спасения и погруженного в материальность, с Богом. Мистическое действие Богочеловеческого самопожертвования распространяется, вообще говоря, на всех людей, хотя оно действенно только для тех, кто покоряется через веру или избран Божественной благодатью.»[1]

Затем он продолжает: «В то время как католицизм подчеркивает действенное присутствие Христа, алхимия заинтересована в судьбе и явном освобождении веществ, ибо в них божественная душа, которая находится в плену и ожидает искупления, которое дается ей в момент освобождения. Тогда плененная душа появляется в образе «Сына Божьего». Для алхимика в первую очередь в искуплении нуждается не человек, а божество, которое потеряно и спит в материи. Только в качестве второстепенного соображения он [человек] надеется, что трансформированная субстанция может принести ему некоторую пользу как панацея, *medicina catholica*, так же, как

---

[1] C. G. Jung, Psychology and Alchemy [Coll. Works 12], § 414 f.

и несовершенным телам, низменным или «больным» металлам и т. д. Его внимание направлено не на собственное спасение через Божью благодать, а на освобождение Бога от тьмы материи. Прикладывая себя к этой чудесной работе, он извлекает пользу из ее благотворного действия, но лишь случайно. Он может подходить к работе как человек, нуждающийся в спасении, но он знает, что его спасение зависит от успеха работы, от того, сможет ли он освободить божественную душу.»[1]

Для автора Божественная благодать стоит на первом месте. Она символизируется Божественной водой, но в опусе человек должен извлекать воду, и таким образом он вносит свой вклад в дело искупления.

[1] Там же, § 420, см. также стр. 94 выше, где также приводится эта цитата.

Текст

(149, сл. 24.1) он сказал: «Вода существовала до сотворения Земли. Затем Бог создал землю. Затем Бог сотворил Адама из земли. А земля не живет без воды.» И Гермес сказал: «Секрет всего сущего — это вода и земля, потому что все вещи находятся в них обоих и должны быть посажены [в них]. А чистая вода — это упомянутый сосуд в книгах философов.» И это та отдаленная субстанция, о которой at-Tugrâi упоминал в [своем трактате] Tarākih al-anwâr (Состав огней). (149, сл. 24.5)	развиваются в них двоих названный ... мудрецов

Комментарий

В этом отрывке, упоминая, что вода существовала до земли и тождественна философскому сосуду, наш текст ясно утверждает, что вода представляет собой *creatio continua* — деятельность самого Бога. Эта деятельность, которая как сосуд, является женской ипостасью Бога, многими мистиками отождествлялась с Фатимой, Творцом. Земля имеет свои корни в этой воде, то есть наша конкретная жизнь черпает свое существование из этой творческой деятельности Бога.

Текст

(149, сл. 24.5) Он сказал: «Если бы отдаленная субстанция была объяснена, тайна была бы раскрыта.»

И Гиппократ сказал: «Камень выходит из моря, он растет в море, и он прорастает в море, как кораллы, и он объединяет все вместе. Поэтому, он становится камнем, и его находят на берегу моря. Таким образом, вы найдете его там, когда волны и южный ветер утихнут ...» (149, сл. 24.7)

Комментарий

Море — это символ непостижимой глубины бессознательного, или, говоря мистическим языком, глубины Божества. Когда темный внутренний мир успокаивается, эмоции любви затихают, человек находит камень на берегу моря. Секрет индивидуации (камень) выброшен на берег бессознательного и внезапно раскрыт милостью Божьей. Этот отрывок напоминает одно из греческих изречений: «иди к истокам Нила; там ты найдешь камень, в котором заключен дух.»[1]

Текст

(149, сл. 24.7) ... потому что у него есть свет и лучи, как у Солнца. Возьмите его с благосклонностью возвышенного Бога и превратите его в порошок с водой вместе с влагой, которая в нем есть. Затем извлеките его и высушите! Сделайте это несколько раз, пока вы не сделаете белой свою работу. Это скрытая тайная работа и работа, накопленная [...] в воде мудрости. И это ключ, и это собака, на которую они указывали в своих книгах, и это скрытый сосуд, с которого должна начинаться и заканчиваться работа, и это не вне его [сосуда]. (149, сл. 24.11)

---

[1] Zosimos, Sur la Vertu, in: M. Berthelot, Alch. Grecs, III, VI, 5.

Комментарий

Камень, вынесенный из моря, содержит в себе свет, возможность быть озаренным благодатью Божией. Но нужно работать над тем, чтобы превратить это мгновенное озарение в неизменную реальность. Затем, что удивительно, автор называет это собакой и пишет длинный отрывок о возвышенных мистических качествах этой «собаки». Читая следующий отрывок, нужно помнить, что собака для арабов — презренное животное и оскорбительное слово. В суфизме и суфийской поэзии собака играет важную роль как символ *nafs*, инстинктивной психики. С одной стороны, это низкая отвратительная *prima materia*, над которой должен работать начинающий, с другой стороны, этот «низкий» неизвестный фактор в человеке, содержащий божественную тайну, импульс к индивидуации. Согласно суфийской традиции, мистик Бистами имел беседы с собакой, в которых собака учила Бистами большему смирению и большему подчинению Богу. Среди прочего собака говорит: «Я никогда не откладывала кость на завтра, но у тебя есть целая бочка пшеницы на будущее. Бистами восклицает: «Я даже не стою того, чтобы быть спутником собаки, как же я могу быть спутником Вечного? Почитайте Бога, который воспитывает лучшие создания (человека) через низших. «[1]

Впервые мы встречаем символ собаки у алхимического автора Халида кто, как говорят, сказал нам: «Гермес сказал: Сын мой, возьми кораскенского кобеля и армянскую суку, соедини их вместе, и они породят собаку небесного цвета, и, если когда-нибудь она будет испытывать жажду, дай ей напиться морской воды: ибо она будет охранять твоего друга, и она будет охранять тебя от твоего врага, и она поможет тебе, где бы ты ни был, всегда будучи с тобой, в этом

1 Переведено из F. Meier, 'Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam', Eranos-Jahrbuch XXIII (1954), p. 131.

мире и в следующем. « А под кобелем и сукой Гермес имел в виду то, что предохраняет тела от горения и от жара огня. [...] Халид, философ и царь Аравии, говорит в своей *Тайне*. «Возьмите кобеля-коэтана и армянскую суку, соедините их вместе, и они оба родят вам щенка (filius canis) небесного оттенка; и этот щенок будет охранять вас в вашем доме с самого начала, в этом мире и в следующем.»[1]

1 C.G. Jung, Mysterium Coniunctionis [Coll. Works 14], § 174, см. также p. 100.

Текст

(149, сл. 24.12) так поймите это стихотворение:	Стих
Собака в нем — страж для наших душ:	
И собака отталкивает от себя неистовство огня.	
Собака защищает свой дух в своем теле.	их ... их
И в нем собака устойчива в основных элементах.	
И собака побеждает, растворяя свое дыхание подобно магнез [магнезии] из вселенных.	их что-то вроде магнезии
И собака заставляет появляться души из того, что она собрала вместе.	содержит это [душа]
И собака прогоняет тьму смазок.	жиров
И собака очищает их и позволяет проявиться их окрасу, подобному белому жеребцу, с сохранностью.	тальку
И собака открывает любой замок, который трудно открыть в любое время.	
И собака называется Шейхом в их притчах,	примерах
И собака называется Львом в мужском роде. (149, сл.24.17)	в их текстах

Комментарий

Источник этого наиболее позитивного понимания символа собаки, вероятно, уходит своими корнями в Персидскую традицию, где собака почиталась как проводник души после смерти. Другим источником этой веры, вероятно, является египетский бог Анубис[1].

[1] В тексте под названием «Mushaf as-sitwar» («Книга картин»), приписываемом Зосиме (III век), автор утверждает в след. 229, что собака горячо охраняет мертвых.

Ведущий жрец процедуры бальзамирования носил маску Анубиса. Он — инициатор, который ведет мертвых к их трансформации и воскрешению. Наиболее трогательную историю о символе собаки, на мой взгляд, можно найти в конце индуистской *Махабхараты*: когда великий царь Юдхиштхира завершил свою земную миссию, он отправился в Гималаи. Все его братья, жены и родственники падают замертво по дороге. Только собака, присоединившаяся к нему, следует за ним до самых врат рая. Великий бог Индра появляется и принимает его как единственного смертного, которому будет позволено войти на небеса вместе с его телом. Но Индра призывает его отослать собаку, потому что она является нечистым существом. Юдхиштхира остается твердым. Он скорее отдаст небеса, чем не даст защиты этой собаке, которая звала его на помощь. Однако собака была не собакой, а самим Ямой, богом смерти и справедливости. Последний сбрасывает свой собачий облик и говорит, что Юдхиштхира доказал свое истинно благородное отношение, так что он может войти в рай[1]. Яма, в индуистской мифологии, также является первым человеком, фигурой антропоса, который стал правителем подземного мира. Яма, как и Анубис является судьей подземного мира. Он олицетворяет высшую внутреннюю совесть человека[2]. В остальном, наш текст говорит сам за себя и самое важное утверждение в нем: собака — это Шейх и, я мог бы добавить, любовь послушника к шейху.

С психологической точки зрения собака символизирует абсолютную надежную верность, абсолютно верный эрос. Реальная собака перешла на сторону человека из состояния дикого животного. Она более одомашнена, чем любое другое животное. Поэтому она

---

1 Mahabharata, 17. 3.

2 Уже в Ригведе (кннга 10, гимн 14. 10—11) упоминаются две собаки, которые кажутся проводниками мертвых к разрушению, а затем к воскресению. Двойственность собак указывает на их двойственный характер. У них также есть четыре глаза, указывающие на целостность. Этой информацией я обязана доброте доктора Барбары Дэвис.

символизирует союз противоположностей животного инстинкта и культурного сознания. Вот почему в нашем тексте она смягчает неистовство огня (движимой страсти) и заставляет проявляться цвета, то есть нюансы более дифференцированного человеческого чувства. В *Mysterium Coniunctionis* Юнг также развивает мотив собаки в Западной алхимии[1]. Алхимический младенец-гермафродит страдает во многих текстах от гидрофобии, будучи укушенным бешеной собакой. Последний должен быть утоплен, а затем превращен в Белый дух. Бешеная собака представляет собой *нигредо*, психологическое состояние депрессии, которое иногда граничит с опасным безумием. Как показал Юнг, символ собаки также имеет особое отношение к Луне и хтоническому аспекту женского начала. Будучи тождественной со львом (который является солнечным) и богиней Луны, собака объединяет все противоположности, поэтому в определенном смысле она олицетворяет все. В нашем тексте преобладает позитивный аспект собаки, но позже ее также называют ядом, как намек на ее опасные аспекты. Поскольку собака олицетворяет Эрос, ее темная сторона — это своего рода любовное безумие. Превращение собаки в «белого духа» символизирует возвышение инстинктивного бессознательного. С этими объяснениями Юнга мы можем теперь понять продолжение нашего текста.

---

[1] C.G. Jung, Mysterium Coniunctionis [Coll. Works 14], § 174 ff.

Текст

(149, сл. 24.17) и собаку в их описании называется резкой: так понимают ее описание.	злой
И собака — это словно яд в теле.	
И собака, таким образом, есть собака, так понимают их символ, который они похоронили в молчании.	
И собака названа движением. Движение — это перемещение их ядов.	
И вот так я получил знания об этом со всей ясностью.	он мне сообщил
И собаку называют мужем на их свадьбе.	
И собака — это особь с высокой структурой.	
И собаку в их символах называют горячей.	
И собака сгущает ее, не уменьшая ее.	их…их
И собаку зовут «краснота», если вы понимаете.	
И собака приносит воду, как великий потоп.	
И собака называется сосудами, поэтому пойми!	
И собака сгущает его как океан бытия.	их
И собака называется, О мой брат, аммиак, и собака встречается повсюду.	
И на навозных кучах они могут увидеть, ее [собаку] выброшенной. Поэтому не отрицайте этого ради Бога. (151, сл. 25.6)	вы найдете

Комментарий

Режущая острота собаки относится к точности, с которой Бог Эрос помогает нам различать ситуации. Его еще называют ядом. Уже в тексте Комариуса, конечный результат опуса описывается

как ядовитый эликсир, который всепроникающ и может пронизывать все[1]. Переживание самости некоторым образом приводит нас к осознанию предельной реальности, которая лежит за миром видимостей и таким образом «убивает» внешние видимости. Другими словами, собака представляет или ведет нас к тому, что Юнг называет *unus mundus*.

Наш текст называет собаку «движением», потому что она является творческой деятельностью в божественном принципе, мужем в его браке, когда он порождает новую жизнь. Собака также приносит великий потоп, потому что Эрос провоцирует в начале своего появления мощное пробуждение бессознательного. Но затем наш текст говорит, что она также свертывает океан в море бытия, то есть ведет к твердому осознанию Божественного присутствия самости.

---

1 M. Berthelot, Alch. Grecs, IV, XX, 17.

Текст

(151, сл. 25.6) это значит, что она [собака] выброшена на навозные кучи философов.	мудрецов
И навозные кучи философов — это их земля, которая находится на дне сосуда. И навозные кучи также входят в число названий пепла, который находится внутри сосуда. Поэтому, вы должны понять это, и вы	мудрецов
	хорошо обдумать
должны быть подозрительны. И философы утверждали, что навозные кучи — это навозные кучи петуха и курицы, и что она [собака] находится повсюду, и что ни одно место не лишено ее, и если бы место было лишено ее, то обитатели этого места умерли бы, и каждое место, где она не найдена, лишено всякого живого существа. (151, сл. 25.10)	мудрецы

Комментарий

Зигмунд Фрейд споткнулся о символ собаки: с одной стороны, он видел, что на навозных кучах вытесненных содержаний лежит важнейший жизненный принцип психики, но в то же время он отрицал, что это сила Божья, не видя божественного аспекта любви, называя ее только биологическим влечением. Наш автор, напротив, полностью осознает парадокс Эроса.

Образ собаки символизирует то, что мы отвергаем и выбрасываем, потому что это кажется бесполезным. Это также то, что мы считаем банальным и самоочевидным, голые факты жизни, так сказать. В этом навозе или пепле скрыта творческая деятельность Бога, которая постоянно поддерживает наше существование. Именно через переживание любви мы чаще всего обнаруживаем это скрытое чудо

бытия. Это то же самое, что Юнг называет в своих *Воспоминаниях, Сновидениях, Размышлениях*, «относящимся к чему-то бесконечному»[1]. Если мы будем иметь в виду этот смысл, то легко поймем продолжение текста:

Текст

(151, сл. 25.10) Гермес сказал: я нашел в священных книгах, которые были открыты Sit [Сету], что не может быть никакого красителя в живом существе, который бы никогда не менялся с течением веков и времен и жаром огней, и никогда не меняет свою краску, кроме как из почитаемого черного камня, который почитают цари и другие. (151, сл. 25.13)	[–]

Комментарий

Согласно Исмаиллитской традиции, тайна алхимии была передана от Бога Адаму, а затем его сыну Сету. Далее текст называет секрет «неизменным красителем» (тинктурой). Человек, переживший самость, то есть переживший нуминозную встречу с Божеством, видит все в новом свете: все окрашено цветом вечности. Это похоже на то, как если бы кто-то постиг эту руку Бога или узор вечности за завесой банальной реальности. Затем текст отождествляет краситель с черным камнем в Каабе, который для арабского алхимика является настоящим философским камнем. Далее в тексте говорится о камне:

1 C. G. Jung, Memories, Dreams, Reflections, p. 325. Этот отрывок гласит: «Ключевой вопрос для человека: имеет ли он отношение к чему-то бесконечному или нет? Это главный вопрос его жизни». См. Также § 52 этой книги.

Текст

(151, сл. 25.13) и это камень треугольный по существу, квадратный по качеству, и содержащий четыре природы. И он [черный камень] имеет три угла, и он имеет три категории, и он имеет три цвета, в нем есть чернота, белизна и краснота. И в нем есть Солнце и Луна, Сатурн и Меркурий. И все, что выходит из этого камня, и ничто другое не входит в него; его начало входит в его конец, и его конец входит в его начало. (151, сл. 25.16)	вида

Комментарий

Здесь текст обращается к основной проблеме алхимии: проблеме трех и четырех. В первую очередь это относится к четырем элементам и трем *regimina* (операциям): нигредо, альбедо, рубедо. Юнг подробно прокомментировал эту проблему алхимии, колебания между тринитарной или четвертичной природой самости. Это колебание между мужским и женским, духовным и материальным, динамическим и пассивным, сознанием и бессознательным. Для Западного человека это проблема интеграции зла, несовершенства природы. В своей личной жизни человек сталкивается с этой проблемой в связи с необходимостью интегрировать свою подчиненную функцию сознания.

Текст

(151, сл. 25.16) Тот, кто знает, что такое мудрый философ. И он [камень] является источником благ от возвышенного Бога, и философы назвали этот камень бесчисленными именами; среди них они назвали его травой, яйцом, яйцом философов, яйцом Марии, короной царя, венцом победы и камнем андродамуса. И они назвали его черным свинцом, отложениями тел, сожженной медью, сожженным золотом, *harsaqla*, магнезией, *marqasisā*,, осьминогом, кориллием, черной землей, телами, железом, осадком и магнитом. И он имеет более 10 000 имен в книгах работы, и среди них некоторые из них известны, а некоторые неизвестны. (153, сл. 26.5)	мудрецы мудрецов хризоколлой марказитом...сурьмой мутным

Комментарий

Все имена, которые наш автор суммирует здесь, указывают на одно[1]. Под влиянием *tawhid*[2] он чувствует побуждение подчеркнуть единство всех этих обозначений. Психологически это целительная функция монотеизма. Она подчеркивает единство личности. Всегда существовала и продолжает существовать антагонистическая дискуссия о том, что лучше — монотеизм или политеизм. Мне это кажется нелепым. Если присмотреться, то все монотеистические религии содержат скрытый политеизм в виде ангелов, ипостасей,

[1] Это предложение было сокращено редактором в связи с тем, что автором финала рукописи Gim (G) не является Ибн Умаил, как сначала подумали переводчики и М.-Л. Фон Франц.

[2] Это отглагольное существительное означает «объявить что-то единым». (Арабское слово wahid = один).

святых, бодхисаттв и т.д. и все политеистические религии содержат скрытый монотеизм, иногда подчеркивая, что все многочисленные боги на самом деле являются аспектами одного верховного Бога. Психологически самость (то есть образ Бога) — это Множественное Единство или Единая Множественность. Она заключает в себе парадокс Единства и Множества. Кажется, бывают моменты, когда тот или иной аспект нуждается в большем подчеркивании. Творческий период раннего ислама был связан с необходимостью внутреннего объединения. Вот почему автор так много подчеркивает тождественность многих аспектов философского камня.

Текст

(153, сл. 26.5) Что касается названий белой воды, то первое из ее названий — это капля, вода мирры, вода воздуха, вода дождя, вода облаков, вода растений, вода жемчужин, вода яиц и вода горячего [= обжигающего язык], вода моря, вода реки, уксус философов, слава философов, коровья моча, желчные пузыри коров, желчные пузыри коз, молоко буйволов, моча девочек-рабынь, моча мальчиков, вода корня меди, вода вен, поднятая вверх моча, вода пера, вода извести, вода серы, вода щелочи, моча собаки, молоко суки, вода обоняния, вода волос, вода ферулы асафетиды, вода души, вода жизни, вода моря, вода неба, вода зеленого моря и вода каждого дерева, которое создал возвышенный Бог. И среди имен в книгах этого труда есть молоко, моча, жемчуга, души, вода волос и ртуть. Таким образом, вы должны знать, что они дали это как сравнение для этой благословенной воды. (153, сл. 26.14)	дистиллированные капли едкого мудрецов, честь мудрецов жилы

Комментарий

Перечислив сначала все земные имена алхимической тайны, текст теперь перечисляет имена, подобные воде. Все они относятся к «серебристой воде» al—Mâ al-waraqï[1] и служат для обозначения

[1] Наш автор цитирует al-Ma' al-waraqi, написанную Ибн Умаилом, позже в в конце рукописи Gim (G), см. Стр. 172 ниже. al-Ma' al-waraqi в переводе с арабского означает «серебристая вода».

Божественной воды. На психологическом языке *hydor theo*, по-видимому, является словом, обозначающим живую тайну человеческого бессознательного в его животворящих и освещающих эффектах. Это *aqua sapientiae*, мудрость или Гнозис, который мы получаем, если нам удается понять символический язык бессознательного. Без *aqua sapientiae* все духовные и умственные усилия остаются «сухими»; им недостает сущности жизни.

Текст

(153, сл. 26.14) И ты должен знать, О, сын мой, что эта вода, о которой я говорил тебе, является основой работы, и ты должен знать, О, сын мой, что эта черная скала есть то, что находится в земле философов, и это их материал и их prima materia.	мудрецов… фундаментальная и изначальная материя
Никто из творения возвышенного Бога не продолжает и не достигает его приготовления, кроме как с мочой пегой собаки, а это черная zinyun собака. Поэтому, ты должен знать это, и это ртуть людей, и мы объяснили это с наилучшим возможным объяснением. И Гермес сказал, что этот благословенный почитаемый камень является результатом мочи собаки, и его приготовление такое же, как и Ваше приготовление. Таким образом, вы не должны отвергать его [мочу], иначе вы ошибаетесь в выполнении этой работы. И вы должны идти тем путем, который я вам советовал. (155, сл. 27.2) 238	не мог остаться или достичь его операции оливковая людей [мудрецов] : Этот работа над ним работа

Комментарий

В то время как собака представляет собой скорее камень, моча собаки приравнивается к Божественной воде алхимика. Это два разных аспекта одной и той же вещи, но продолжение текста проясняет различную функцию одной и той же вещи.

Текст

(155, сл. 27.2) Тогда твоя работа будет успешной, и пусть она будет выполнена с этим. И Гермес сказал: «Работа не будет завершена иначе, как растворением скалы.» И они сказали: «Вы должны растворить эту черную структуру с семенами белого семени. И вы должны ввести в него секрет и краситель. И вы должны сгустить ее [растворенную скалу] вечным сгущением. Так вдумайтесь в мои слова, о сообщество философов, вы можете быть уверены в этом.(155, сл. 27.5)	этим.» мудрецов, и

Комментарий

Хотя камень и вода тайно едины, автор здесь подчеркивает, что камень должен быть растворен в воде, а затем сгущен, то есть снова свернут. Во время этого процесса камень превращается из черного в белый. На психологическом языке это означает, что Самость всегда присутствует в нас, но в своей черной форме она представляется нам очевидной [внешней] реальностью. Растворение его означает анализ, и через это мы осознаем, что то, что кажется самоочевидной внешней реальностью, но на самом деле является проекцией внутренней психической реальности. Если мы действительно поняли это, то существует только *одна* реальность, а именно реальность психики. Это осознание и есть *альбедо*, отбеливание камня.

Текст

(155, сл. 27.5) И сказано: «Идите в Египет и посмотрите, как они делают полотно белым от тепла и влаги, и научитесь у них, как вы делаете белым ваш почитаемый камень за [...] 40 дней; ни часом больше ни часом меньше. И Гермес сказал: «Никто не достигнет работы, пока ворона не станет белой.» Невежда думает, что это ворона, которая летает между небом и землей. Но под черным вороном он подразумевал, что ты должен сделать белым свой черный камень. (155, сл. 27.9)	он сказал ровно

Комментарий

Стирка грязного полотна — это классический алхимический образ для получения *альбедо* и подразумевает в психологических терминах то, что мы все еще называем «стиркой грязного белья»: изучение и реализацию теневых элементов в нашей психике. Таким образом, ворона становится белой. Ворона является символом темной женской стихии. Например, Коронида, мать Асклепия, является вороной и соединяется с Аполлоном — Богом Солнца, чтобы зачать Асклепия, целителя.

Текст

(155, сл. 27.9) И было сказано: «Ты все еще испытываешь усталость в течение всей ночи. Затем, когда рассветет, ты отдохнешь от напряженной усталости, и ты выкрасишь из него серебро [*waraq*], а когда солнце взойдет над тобой, ты выкрасишь из него золото [' asgad].» Когда невежды услышат эти слова, они подумают, что работа совершается за один день и одну ночь. И они не знают объяснения Гермеса, а на самом деле, он сказал: «Ты все еще будешь в усталости, пока твой камень будет черным. Поэтому, когда он станет белым, ты тогда отдохнешь, и ты окрасишь жемчужины и большую жемчужину. А вы будете есть, и вы получите, клянусь Богом, остальное. (155, сл. 27.13)	Он сказал маленькие и большие

Комментарий

Существует классическая алхимическая поговорка, что *opus alchemicum* — это произведение *одного* дня. Автор объясняет, что мы должны понимать это символически, а не буквально: *нигредо* с его изнурительной работой сравнивается с ночью, а *альбедо* — с днем. Нуминозный момент, когда новое сознание озаряет адепта, *aurora consurgens*, является моментом достижения и покоя. Анри Корбен прекрасно прокомментировал этот момент *de l'Orient*, мистический момент, когда бессознательное исчезает и нами овладевает совершенно новая форма сознания. В Западно-латинский мир то же самое понимание вошло в описании *cognitio matutina* Святого Августина, которое восходит после тьмы *cognitio vespertina*. Как

прекрасно истолковал Юнг, *cognitio vespertina* — это своего рода научное знание, с помощью которого эго самонадеянно предполагает, что эго «владеет»[1].

Напротив, *cognitio matutina* — это становление просветленным с чувством благоговения и трепета. *Cognitio vespertina* происходит от усилия нашего интеллекта, а *cognitio matutina*, напротив, дается нам божественной Мудростью. В исламском контексте архангел Джабраил, который вел пророка Мухаммеда в его внутреннем путешествии, является *L'Ange de l'Orient*, передатчиком золотого рассвета нового сознания.

---

[1] C. G. Jung, The Spirit Mercurius [Coll. Works 131, § 299 ff.

Текст

(155, сл. 27.13) Когда твой эликсир станет красным, ты будешь красить из него золото ['asgad], драгоценные камни и сапфиры.» Гермес сказал: «Тот, кто знает нашу воду, не умрет от жажды.» Он также сказал: «С неба нисходит благословенная вода, которая оживляет мертвые тела, если на это будет воля Божья. Так знай же, о, мудрый, что тайна философов находится только в земле и воде, потому что все должно быть посеяно в ней. И природа вещей не незнакома, а знакома. Вся работа исходит из одного. (155, сл. 27.17)	мудрецов чужие [друг другу], но родственники

Комментарий

Золото, сапфир, жемчуг и драгоценный камень — все это относится к конечному продукту опуса: сокровище, которое трудно достичь, которое в исламском контексте является единением с внутренним божеством. Это одновременно и момент воскресения после смерти, момент, который мистик уже может испытать в этой жизни.

Текст

(155, фол. 27.17) Тогда будет два, и из двух будет три, и из трех будет четыре.» И философы сказали: «Наш камень треугольный по существу и квадратный по своему качеству. « Под треугольностью они подразумевали одну воду и составную воду [...]. И под квадратностью они подразумевали цвета: белизну, зелень, красноту и черноту. (157, фол. 28.3)	мудрецы и землю

Комментарий

Здесь текст возвращается к проблеме трех и четырех, о которой я уже говорила выше [с. 161], затем текст продолжается:

Текст

(157, сл. 28.3) Точно так же они сказали: «Наша наука находится в каждом доме.» Под домом они подразумевали жилище духа, и это навозная куча Божественной воды, и не может быть навозной кучи, кроме тех случаев, когда в ней есть пар и дым, которые видимы. И под паром они подразумевали восходящее утро. (157, сл. 28.5)	и под...и

Комментарий

Дом и навозная куча — это телесное человеческое существо, с которого начинается опус. Поднимающийся дым [и пар[1]] указы-

1 Добавлен редактором на основе исправленного перевода.

вает на очищение навозной кучи, через которую достигается невидимая «реальность психики».

Текст

(157, сл. 28.5) Таким образом, когда то, что не является видимым пребывает [вместе] с тем, что является видимым и с примирителем между ними двумя, мудрость появляется со своими красками и своими значениями. Под примирителем они подразумевали землю. […] Знайте, что возвышенный Бог сотворил землю в воде, и он сотворил солнце. Затем он бросил его [солнце] в воду. Так из его [солнечного] пара поднялся дым, из которого он сотворил небо. (157, сл. 28.8)	видимым [паром] видимым [дымом] [Он сказал]: « небо.»

Комментарий

В этой части текста мы имеем три элемента: землю, воду и солнце. Земля называется примирителем, потому что она примиряет видимое (материальную реальность) с водой бессознательного. Солнце в исламском контексте символизирует *'aql*, разум, а еще глубже — божественный источник космического разума. Сегодня мы назвали бы его источником сознания. Создавая мир, Аллах погрузил в него солнце Своего сознания. Из-за этого поднялся пар, который образовал небо. Текст напоминает один из знаменитых *Tabula Smaragdina*, основной тест, который уже цитирует Джабир. Эта цитата была опубликована издательством Holmyard. Она гласит:[1]

«Балина упоминает гравировку на Скрижали в руке Гермеса, которая гласит:

(1) Истина! Ясность! То, в чем нет никакого сомнения!

[1] Цитируется в J. Ruska, Tabula Smaragdina, p. 120. (In the Arabic text No. (5) и (6)

(2) То, что наверху, происходит от того, что внизу, а то, что внизу, происходит от того, что наверху, творя чудеса одной вещи.

(3) Как все вещи были от Одного ...

(4) Его отец — Солнце, а мать — Луна. Земля носила его в своем чреве, а ветер питал его в ее чреве, как Землю, которая станет огнем. [...]

(7) Питайте Землю из того, что тонко, с величайшей силой.

(8) Оно восходит от Земли к небу и становится правителем над тем, что вверху, и тем, что внизу.»

Однако в тексте *Tabula* есть одно отличие. Родители камня — Солнце и Луна. В нашем тексте только солнце спускается в землю, чтобы породить камень. Этот последний мотив должен иметь различные источники.

Солнце, тонущее в мутной воде в начале работы, появляется также в буддийском тексте, который прокомментировал Юнг. В «*Tai I Gin Hua Dsung Dschi*» мастер Лю говорит: «*Книга Успешного Созерцания* (Ying Guan Ging) гласит: «Солнце погружается в великую воду, и возникают волшебные картины деревьев в ряд. « Заход солнца означает, что в хаосе [в мире до явлений, то есть в мире, доступном для понимания] заложен фундамент: это состояние, свободное от противоположностей (Wu Ging).»[1]

---

1 R. Wilhelm and C. G. Jung, The Secret of the Golden Flower. Chapter 6, p. 55 of R. Wilhelm's explanation.

Текст

(157, сл. Следовательно, все, что выше, было создано из ясности того, что ниже, и все, что ниже, было создано из осадка того, что выше. Все так и есть. (157, сл. 28.9)

Комментарий

Это явная отсылка к *Tabula Smaragdina*, которую я цитировала выше, но, добавив слово «ясность», автор показывает, что он понимает силу наверху как божественный разум, а под словом «осадок» силу внизу как материю, которая в исламском контексте является окончательным осадком творческой эманации Аллаха.

Текст

(157, сл. 28.9) И когда жар сталкивается с землей и таким образом сжигает ее, возвышенный Бог сотворил [...] воду с неба. Так небо пролилось дождем на измученную жаждой землю. Тогда она ожила и заставила расти различные виды цветов, трав, фруктов и минералов. От жары она [земля] созрела и стала желтой и красной. Затем [...] дожди спустились вниз с неба на землю и на все, что на ней есть. Тогда все, что под небом, и все, что над землей, стало живым. И подобно тому, что наша земля жива водой нашего неба, и наша вода — из дыма, который поднимается от нее [земли] и возвращается к ней. И когда она будет орошена своей водой, и жар огня продолжится на ней [земле], тогда появятся ее цветы и ее плоды. (157, сл. 28.14)	столкнулся она горела для этого они Он заставил...спуститься нашей земли. Из нее [земли] он поднимается.

Комментарий

Это хорошо известное изречение греческой алхимии, что изготовление камня повторяет божественную работу творения. Между противоположностями земли и неба циркулирует Божественная вода, таинственное творчество божества, чтобы произвести жизнь.

Текст

(157, сл. 28.14) [...] Таким образом, мудрость четырех природ состоит в том, что они склоняются друг к другу в соответствии с отношениями между ними. Когда они смешиваются, они удерживают друг друга, и Бог создает из них каждую сотворенную природу, потому что тонкая из них только видна и остается в толстой, потому что между ними есть связь. Так знай же это! Две толстые сухие — это те, которые приносят в бытие начало творения вещей. Из дыма ... (159, сл. 29.1)	[Они сказали]: « извлекает удержана с которых начинается сотворение вещей они из

Комментарий

От соединения верхнего и нижнего через третий элемент «воду», наш текст теперь продолжается к шагу четырех элементов. «Тонкие» — это, вероятно, огонь и воздух, которые становятся связанными с видимыми, землей и водой.

Текст

(159, сл. 29.1) … который поднимается из сухости земли и из пара, который выходит из влаги воды. Так, из этих двух, пара и дыма, рождается воздух и субстанция всего, что движется в воздухе. Это происходит потому, что пар, поднимающийся вверх, является пищей для воздуха, а дым земли стал пищей для огня. Из них возникают удивительные вещи. (159, сл. 29.3)	сухой основа это

Комментарий

Пар или дым символизирует на психологическом языке творческое начало фантазий, которые поднимаются из глубины бессознательного. Это творческое состояние замешательства или своего рода беременность, в которой все полно возможностей, но еще не обрело своей определенной формы. В мифологии дым соединяет небо и землю и, в особенности, возносит жертвы и молитвы богам.

(159, сл. 29.3) И философ сказал: «Ничто не может возникнуть иначе, как с круглым сосудом, который подобен небу. И это текущая и поднимающаяся божественная вода, которая принадлежит нам после течения, когда этого снадобъя мало. А если его [снадобъя] много, то нужно, чтобы был этот сосуд, потому что в нем завершается работа. И в нем оно становится белым, и вместе с ним оно становится твердым, и из него оно берет цвет и свет, и в нем оно изменяется от болезни к здоровью, и от смерти к жизни, и Бог знает лучше.» (159, сл. 29.8)	мудрец с ним возникает … разложение разложение. Мало ли лекарства или много красным. И с этим, и из него он одевается в

Комментарий

«Дым» творческих фантазий должен быть сдержан. Поэтому автор упоминает круглый сосуд философов, который, как мы знаем из других текстов, является сущностью алхимической мистерии и тождественен камню. Как это глубоко прокомментировал и показал Юнг[1]. В *Книге Тетралогий*, приписываемой Афлатуну (Платону), круглый сосуд описывается как человеческий череп из-за его сходства с небом. Автор *Книги Тетралогий*, по-видимому, понимал, что алхимическая работа — это таинственное преобразование человеческого ума, а сам сосуд — это само человеческое существо: «Сквозь время и точное определение, вещи превращаются в интел-

[1] Book of Tetralogies, названная на латыни Liber quartorum, в: Theatrum chemicum. Vol. V, p. 124 f.. Цитируется в C. G. Jung, Psychology and Alchemy [Coll. Works 12], § 375 ff.

лект, поскольку части ассимилируются (друг с другом) по составу и форме. Но из-за своей близости к *anima rationalis* мозг должен был быть ассимилирован с амальгамой, а *anima rationalis* проста, как мы уже говорили.»[1] Всего в арабской алхимии, как и в Сабейской магии, было много способов работы с человеческой головой или черепом. Все они были основаны на идее, что именно здесь происходит трансформация человеческой души или разума. Современная психиатрическая фармакотерапия все еще находится в плену этой проекции, но средневековые арабские алхимики были немного сознательнее: они не верили, что голова и мозг *являются* психикой, а были лишь только аналогией психики. Трансформация психики имела приоритет над материальными операциями, а медитация — над химическими экспериментами. Поскольку *Книга Тетралогий* цитировалась Джабиром, она также, должно быть, была известно автору.

---

[1] Liber quartorum, цитата там же, К. Г. Юнг, § 376.

Текст

(159, сл. 29.8) Гиппократа спросили о реализации субстанции. Он ответил: «О, ты, искатель, она выходит в небольшой горе, которая находится в Горе Синай, недалеко от моря, на правой стороне которой есть две пещеры и два источника. Таким образом, ты должен подняться на нее, потому что в ней есть средства для этой почетной работы, целиком и полностью. Тогда делай с ней что хочешь. Если хочешь — белизну, а если хочешь — красноту.» (159, сл. 29.11)	успешной реализации материи

Комментарий

Согласно Исматлийской традиции, Моисей был одним из пророков до Мухаммеда, который передал герметическую тайну. Он передал голос и волю Божью человечеству[1], и так наш текст косвенно проясняет, что камень является воплощением в реальность Божьей воли, чтобы сделать влияние Аллаха реальным в земной жизни.

[1] Моисей принес десять заповедей с горы Синай.

Текст

(159, сл. 29.11) Джабир, да помилует его Господь, сказал: «У работы есть два брата, которые появляются в конце времени.» (Это также можно найти в al-Ma' al-waraqi. в: H. E. Stapleton. Three Arabic Treatises. p. 96.6.) И он упомянул в некоторых местах, что есть третий благочестивый брат, который самый большой и самый славный из них, и без которого никогда не было бы никакой работы. И знай, что Джабир, да помилует его Господь, поставил себя на место камня и указал на двух братьев, душу и дух … (159, сл. 29.14)	старший

Комментарий

В этом отрывке наш текст привносит новую идею: герметический мастер не только передает божественное влияние человеку, он сам является проявлением Бога, то есть камнем. Здесь мы имеем более раннее проявление того, что стало официальной традицией в суфизме, где шейх представляет для ученика не просто человеческое существо, но и присутствие Бога. Эта точка зрения поразительно совпадает с индуистской традицией, согласно которой гуру представляет божественную космическую Самость. Если ученик поклоняется своему гуру, он поклоняется не человеку, а божественному Атману в нем. Я склонна предполагать, что здесь мы имеем дело с индуистскими влияниями[1].

[1] В тексте Ма 'аль-Вараки Ибн Умаила, который наш автор, вероятно, цитирует без указания источника, мы находим на странице 96.17 цитату индуистского алхимика по имени Тумтум аль-Хинди.

(159, сл. 29.14) … которые находятся в камне. Они оба от него, и он от них. Поэтому, они ему два брата, и он им брат. Между ними нет ничего чуждого. И он сказал о третьем брате, что он искусный учитель. С ним [братом] он обращался к воде, которая выходит из камня, и это влажный дух. И все мудрецы прославляли его и называли мудрецом и Гермесом Гермесов. И все, что вы слышите из высказываний мудрецов в похвалу мудрому — это Гермес. Однако под всем этим они подразумевали именно [воду], потому что она является регулятором работы от ее начала до ее конца, и без нее работа не может быть выполнена. За это Джабир назвал его искусным учителем, потому что она [вода] — это тот, кто предает камень смерти, и это тот, кто извлекает из него его дух, и он также извлекает его душу, и это тот, кто заставляет его [камень] умереть, хранитель его, […] и его регулятор, и это тот, кто возвращает его обратно в тело. И именно она оживляет тело после его смерти, и это та вода, о которой мы говорили, является благородным духом, и она происходит от благородного камня, являющегося ее источником. (161, сл. 30.4)	дирижером его хранитель… командир

Комментарий

Два брата — это душа (*nafs*) и дух (*ruh*). Они должны быть едины в своей работе. Затем есть третий брат: философский камень, которого Джабир называет искусным мастером, и продолжение текста восхваляет этого искусного мастера как божественную воду. Божественная вода — это мистическое направляющее влияние Аллаха, которое даже выше души и духа. Но эти три силы полностью гармонируют (между ними нет ничего чуждого). В имаме или шейхе они стали единым и одним и тем же. Как продолжает текст, божественная вода убивает и вновь возвращает к жизни. Это ясно намекает на то, что сам Бог создает опус в алхимике. Он приводит к смерти *нигредо* и воскресению прославленного тела, то есть камня.

Текст

(161, сл. 30.4) Знай это и прячь как можно больше, потому что это холодный влажный ключ. И мудрец сказал: «Знай, О, царь, что если ты смешаешь воду с этими тремя смешанными вещами [желтыми, белыми, красными], а затем ты очистишь их этим [водой] и упорядочишь их ею, она [вода] будет поддерживать белое на желтом. Таким образом, она [вода] отбеливает их обоих, пока не превратит их в белизну белого серебра [fidda]. Затем он поддерживает желтое на белом и красном посредством контроля и делает их обоих желтыми посредством работы и превращает их обоих в желтизну золота. Затем он поддерживает белое и желтое посредством контроля, и он делает их обоих красными и превращает их обоих в красный закат над морем. Когда ты видишь их обоих в таком состоянии, вылей на них эту воду. Если чернота их обоих все еще остается после красноты— если вы делаете это с ними — ты упускаешь метод и портишь все, что ты задумал. Тогда он умирает от боли заблуждения и от бедности, в то время как он богат. Так знай же это! А Богу виднее. (161, сл. 30.12)	направишь над над управления управления улучшал

Комментарий

Эта часть текста кажется ясной. Он описывает *citrinitas* и рубедо, которые появляются сами по себе. Однако есть опасность: если

(161, сл. 30.15) Начало ребенка происходит из воды, потому, что когда вода мужчины [сперма] попадает в чрево женщины, она цепляется за утробу в течение семи дней, чтобы вода стала тонкой. Затем она сгущается через семь дней во всех частях тела женщины, благодаря своей текучести и тонкости. Затем оно проходит по плоти и становится плотью, и она проходит по костям, и становится костями, и она проходит по волосам и нервам, таким образом, она становится подобным им. Затем на восьмой день она становится горячей. Тогда оно становится похожим на творог [или сыр]. Затем на 16-й день она становится красной, и ее цвет становится похожим на цвет крови. Затем на 24-й день у нее начинают проявляться конечности, немного похожие на волосы. Затем на 32-й день она становится человеком, как сказал в книге возвышенный Бог. И на 40-й день душа становится проявленной и видимой в нем. Затем, начиная с 40-го дня, кровь начинает поступать в эмбрион через его пупок и это становится его питанием. И душа, по-видимому, становится сильной. И она растет мало — помалу и становится сильнее. Знай, что вода служит эмбриону в утробе матери в течение первых трех месяцев. Затем воздух служит ему в течение трех месяцев, затем огонь варит его и завершает его в течение трех месяцев.	новорожденного и это тонкая вода чистоте немного с волосами появляется и течет

остается какая-то чернота, то есть если какая-то тайная теневая мотивация не была очищена, тогда весь процесс идет неправильно. Опасность власти и тщеславия возрастает с процессом индивидуации, так что требуется еще большее смирения. Иначе внутреннее богатство превращается в чрезвычайную нищету.

Текст

(161, сл. 30.12) Гермес сказал: «Тайна всего сущего и его жизни находится в воде.» И эта вода восприимчива к размножению от людей и других. И в воде есть великая тайна, потому что это то, что в винограде становится вином, в пшенице — хлебом, в оливе — маслом, в теребинте (Примечание переводчика: терпентинное дерево или фисташка — источник смолы (камеди), которую использовали в лечебных целях.) — камедью, в кунжуте — маслом, и во всех деревьях — различными видами плодов. (161, сл. 30.15)	жизни находятся выращиванию

Комментарий

Вода, *prima materia*, является самой тайной творения, потому что она символизирует скрытую, тайную, порождающую и поддерживающую силу Аллаха во всем. Одна из ее разновидностей — человеческая сперма. Поэтому, текст продолжается описанием родов:

Когда девять месяцев истекают, кровь, питавшая его из пупка, отсекается. И она [кровь] поднимается к груди женщины, и там она становится как снег, и она становится для него пищей после его выхода из утробы в этот средний мир. Все это — описание регуляции их камня, и таким образом они контролируют его. Так поймите эту регуляцию и эти значения. И матка здесь-сосуд, и то, что находится в сосуде. И закрытие его рта, так и происходит в верхней части, и не находит места для того, чтобы вдохнуть воздуха. Так, он сгущается сам по себе и растворяется сам по себе, и он регулирует на своем месте. (Предыдущий отрывок почти точно встречается в al-Mâ' al-waraqî Ибн Умаила, стр. 39.28–40.14. Это показывает, что автор этой концовки рукописи Gim (G) знал сочинения Ибн Умаила.) Вот что случилось с Джабир ибн Хайяном, и его вопрос к имаму Джафару ибн Мухаммаду ас-Садику, да будет доволен им Аллах, был: «о правдивый [*sädiq*], во всем, что ты говоришь, пожалуйста, направь нас. « (163, сл. 31.13)	управления управляют управление чрево закрыть рот управляется

Комментарий

Сравнение философского камня с формированием ребенка впервые появляется в Западной алхимии в трактате Комариуса, который относится к первому веку после Христа: «Но я говорю тем из вас, кто благосклонен: когда вы храните растения, элементы и руды [камни] в их надлежащем месте, они действительно кажутся очень красивыми, но они не прекрасны, когда огонь испытывает их. [Позже] когда они примут славу огня и его сияющий цвет, тогда вы увидите, как их слава увеличилась по сравнению с их прежней славой, поскольку желанная красота и ее текучая природа были преобразованы

в божественность. Потому что они [адепты] питают их [растения] в огне, подобно тому, как эмбрион питается и быстро растет в утробе матери. Но когда приближается месяц родов, тогда ему [эмбриону] ничто не мешает появиться на свет. Наше священное искусство [искусство алхимии] развивается таким же образом. Постоянно вздымающиеся приливы и волны уносят их [тела] в царство Аида и в могилу, в которой они лежат. Но когда открывается могила, тогда они выходят из ада, как дитя из утробы. Когда адепты наблюдают эту красоту, как любящая мать наблюдает свое дитя, тогда они ищут способы, которыми они могут питать ребенка [труп] в своем искусстве, [то есть] водой вместо молока. Ибо искусство подражает младенцу [рождению], так как оно также сформировано подобно ребенку, и когда оно будет завершено во всех отношениях, вы увидите запечатанную тайну. «[1]

Аналогия Ляписа с «Божественным Ребенком» — это символ, общий для всей алхимии. Она представляет собой результат осознавания проявляющейся самости адепта. Пока самость действует из бессознательного, но не понята адептом, она является его «отцом». Когда она становится осознанной в алхимике, то становится его «сыном», потому что алхимик «породил» ее. В своей статье о «Божественном Ребенке»[2] Юнг подробно интерпретировал символ мистического ребенка. Он представляет собой тот внутренний центр человеческой личности, который переживается как вечно живой и несокрушимый, совершенно подлинный и как источник всего внутреннего обновления. Когда Самость начинает действовать в психике адепта, она появляется в виде этого ребенка. В то время как символ камня подчеркивает материальную прочность личности,

---

[1] M. Berthelot, Alch. Grecs, IV. XX, 10.
[2] C. G. Jung, The Psychology of the Child Archetype [Coll. Works 9/1], § 259 ff.

мотив ребенка подчеркивает мотив внутреннего возрождения и вечной внутренней жизни.

Наш текст плавно переходит к мотиву сосуда, который должен быть закрыт, чтобы ребенок или камень свернулся и начал «регулировать» себя сам (тем самым он становится независимой самодостаточной системой). Затем внезапно следует в нашем тексте длинный и заключительный отрывок, который касается, с одной стороны, некоторых мистических букв, а с другой стороны, описания встречи Джабира с имамом Джафаром. Джабир заблудился в своих исследованиях, и Джафар направляет его, так что теперь Джабир также становится владельцем алхимического секрета.

Хотя до сих пор наш автор, казалось, следовал эллинистической гностической традиции алхимии, и, хотя казалось, что он понимал камень гностическим религиозным образом, как это делал, например, Зосима, теперь он внезапно связывает всю символику алхимии с исламской кармато-исмаилитской традицией. Он показывает этим последним отрывком, что он понимал алхимию в совершенно новом свете: для него это была внутренняя работа очищения собственной души, через которую алхимик стал тайным участником того тайного дела Аллаха, когда он установил имамат.

Христианская традиция заботы Бога о своем творении и особенно о человеке привела к воплощению бога во Христе и обещанию вселения Святого Духа в человека. В исламском учении Аллах не становится человеком, но его творческая эманация продолжается в ряде святых людей, которые стали настолько близки к тому, чтобы быть самим Богом, насколько позволяет исламское учение о полной инаковости Аллаха (только Halläg перешагнул это разделение). В христианской традиции Бог становится человеком. С точки зрения шиитов, человек приближается к цели стать Богом. Христианское воплощение есть нисхождение Бога в материю (человеческое тело). В Исламской алхимии, вероятно, под влиянием неоплатонизма, это

скорее восхождение от материи к духовному Богу. Через понимание алхимии таким образом, важность материи постепенно утрачивалась, и это привело к развитию суфийского спиритуализма. Материя стала лишь сравнением духовных внутренних процессов в мистике. Однако в нашем тексте все еще сохраняется более «алхимическая» гармония между духом и материей.

Текст

(163, сл. 31.13) [вопрос Джабира к имаму Ас-Садику ибн Мухаммаду:] «Мы были названы бедными и богатыми, после изнурительной жертвы мирских вещей, и изучения медицины, и сжигания вещей, наши сердца разрушены от заблуждения, в то время как вы знаете лекарство и болезнь». Тогда имам Джафар ибн Мухаммад ас-Садик, да благословит его Аллах, ответил ему: «О, искатель, который просит нас показать ему правильный путь. Прислушайся к высказыванию, не имеющего привязанности:(Сл. 31.16—32.5 в рифмованной прозе.)	следует за нами с искренней верой. Послушайте заявление, которое не вводит в заблуждение
«секрет находится в используемой скале / окруженной сверху со своим огнем водой. / Его начало-буквы *qäf* / Затем его происхождение — в букве *läm* и *mim*, а между ними-буква *ha* /. Он [камень] образовался в тонком тепле, / ни холод, ни воздух не входят в него. (165, сл. 32.1)	[с] водой над его огнем

Комментарий

Здесь автор намекает на секретное сочетание букв, которое Джабир ибн Хайян получил от Имама Джафара ибн Мухаммада ас-Садика. Анри Корбен раскрыл одну из этих тайн в своей статье «*He Livre du Glorieux de Jäbir ibn Hayyän*»[1]. В пояснении, которое следует в нашем тексте, буквы, однако, имеют иную коннотацию. В то время

[1] H. Corbin, Le Livre du Glorieux, стр. 47 сл.

как в тексте Джабира буквы относятся к тонким сектантским различиям между исмаиллитами, объяснение, которое следует в нашем тексте, делает их все относящимися к Аллаху или к одному из его возвышенных имен. Это может означать, что автор пытается исправить традиции школы Джабира не в противоположном направлении, а в смысле углубления значения. Вся остальная часть нашего трактата должна быть здесь процитирована как единое целое, потому что она тесно связана и стилизована под заключительную поэму.

(165, сл. 32.1) Затем, когда его мудрость завершена / она появляется как жемчужины белых устриц / и начало его происхождения и взращивание удивительно /	чудесно развитие
между двумя буквами *däl*, О друзья. / Два письма *däl* были благожелательны нашему учителю; /	два человека
наш отец творения, Адам и Ева. / Один из двух — сын матери в деревьях, ждущей голоса и в нем есть сыновья. / От него к людям мира достигают	[–]
надежды / и в нем есть дар для благожелательных. / Я раскрыл тебе тайну без предела / корень, глагол и существительное суть ее значение.	получают надежду зависти
(сл. 32.5) Затем он дал это на листе бумаги Джабиру и вознес ему добрые хвалы, и он не скрыл от него ничего, кроме его начала, буквы *qäf*. Он [Джабир] не знал, что это значит, и был сбит с толку. Он думал об этом, но Бог не открыл ему врата. Тогда он встал и сказал: «Клянусь Богом! Никто не решает загадку, кроме того, кто ее придумал.» Затем он указал на имама Джафара, спросил разрешения и вошел. Он нашел с ним [Джафаром] группу своих близких друзей, а между ними тарелку и в ней остатки *habis* [блюдо из фиников, цветов и топленого масла].	смущен этим ее значение
И они [группа] прославляли создание своего Творца и благость Его сладости. Поэтому Джафар, да пребудет с ним мир, посмотрел на Джабира: «Веришь ли ты в то, что говорит эта группа? И тут на Джабира снизошло вдохновение, и он сказал: 'Я не знаю.»	работу проницательность

(сл. 32.11) Джафар улыбнулся и сказал: «Этот человек сказал правду; ему не позволено давать показания, кроме тех, которые он знает.» Тогда он сказал ему: «Присоединяйся к их группе, пока не узнаешь истинность их утверждений.» Таким образом, Джабир сел и поел. Так, когда он закончил есть и стол был поднят, Джафар сказал: «Каково состояние распознающих то, что для них загадочно?» Так сказал Джабир: «О Учитель, на кого бы ни взглянула твоя счастливая звезда, он выигрывает искомое, и для него решается каждая загадка, и для него совершается — О мой учитель — задуманное. Мое терпение и мои мысли оставили меня в познании тайны философов, и я очень сильно заблудился. «	Мудрецов
— Знай, — сказал Джафар, — да поможет тебе Бог, — что то, чего ты не смог достичь, — это скрытая тайна, и без нее наша наука не существует. Это тайна, из которой нет выхода, и если бы она не была тайной, то этот *habis* не был бы для нас красочным.	
(сл. 33.1) Знай — пусть Бог даст тебе успех — что у Бога есть скрытые тайны в буквах, но он не сообщает об этом кому угодно, кроме тех, с кого он снимает покров. Я тебе кое-что разъясню об искусстве. Первая — это [буква] *alif*, и ее секрет заключается в следующем: первое имя величайшего Бога, и это слава. Таким образом, это величайшее имя.	что это первая буква от

Люди не называют никого этим именем, кроме Него. Таким образом, буква *alif* указывает на все имена возвышенного Бога. Делать определение с буквами *alif* и *lâm*, то есть производное от буквы *alif* они оба входят в каждое имя, чтобы определить его. Знай, что *alif*, который является началом славы указывает на божественное, что воистину, нет Бога, кроме Него, и это тоже указывает на монотеизм. Это также является началом имени Один [*al-wähid*] и начало имени Уникальный [*al-ahad*]. И это возвышенная буква. И в отношении *qäf* это [также] возвышенная буква. Она существует в именах возвышенного Бога, среди которых Древний [*al-qadîm*] и Сильный [*al- qawî*] и Завоеватель [*al-qähir*], и Вечный [al-qä'im], и [...] [*al-qâbid*], и Кормилец [*ar-razzäq*], и Вечный [*al- bäqi*], и Истина [*al-haqq*]. Каждое из этих имен, из имен возвышенного Бога оказывает влияние на нашу науку. Существование науки открывается только с существованием *qäf*.	Вечный Непоколебимый Постигатель
Начало *qäf* — это вечное божественное и от него исходит *prima materia*, подобная его образованию. Тогда Джафар сказал: «О искусный искатель, будь внимателен к размышлениям над мыслями сказанными правдивым человеком [*ragul sâdiq* — Джафар ас-Садик]. В самом деле, я открыл тебе тайну в самых ясных словах, и я дал тебе самое решающее доказательство об этом и величайшее доказательство.» При этих словах Джабир склонил голову, поднял ее и сказал: «Клянусь Богом, мой разум помутился, и мое терпение истощилось. И если бы	материя что ты должен обдумать

избавление от страданий не пришло ко мне от моего учителя, это был бы последний час моей жизни. « Тогда Джафар рассмеялся [так сильно, что] показались его коренные зубы. Затем он сказал: «О, Джабир, я не объяснял тебе этих имен и почетных тайн, кроме как для того, чтобы ты понял, то что Бог сказал тебе из тайны этой работы. И я надеюсь от возвышенного Бога, что в этом нашем воссоединении он заставит слова следовать за моими устами, которые могут прояснить твой ум, чтобы ты отошел от уровня сонных людей».(169, сл. 34.1)	
Затем он попросил чернильницу и листок бумаги. Затем он написал: «Я говорю — и прошу Бога о помощи — поэму *qäf*:	
В ней есть предназначение и цель / И *qäf* — это тайна для всего, чему должна быть. / *qäf* была ногой для нашего учителя / Адам, который привел к войне и сделал необходимой войну [с Богом]. / И *qäf* — это тайна нисхождения, и она [тайна] не остановилась — Тот, у кого есть разум, достигает цели.	должна быть…[—] падения
Затем (Джафар) передал бумагу Джабиру. Джабир некоторое время смотрел на бумагу, а потом его лицо просияло от радости. Когда Джафар раскрыл ему [Джабиру] тайну его положения, он прямо сказал: «Я думаю, что ты счастлив, и я думаю, что ты получил то, что ищешь. « Тогда Джабир сказал Джафару: «О, Учитель, я не пробовал сладости *habîsa*, кроме как в этот самый час. « Затем он опустился на колени, благодаря Всевышнего Бога.	увидел что Джабир стал счастливым

Затем он поднял голову и сказал: «О мой учитель, пусть возвышенный Бог наставит тебя на путь истинный, как ты наставлял меня после того, как я пошел неверным путем. « Тогда он [Джафар] сказал: […] О Джабир, ты должен разрезать вещи на части.	секрет в сепарации вещей и частей
[Рифмованная проза] (169, сл. 34.8) Разрезать каждую часть тела / Подобно разделке мясника / Затем ты должен многократно омывать души и духов / И ты должен следовать тому, о чем они просили тебя, подобно работе того, кто делает чернила / Тогда собери всех, как собрание искусного Всемогущего. / Тогда наблюдай за ними, пока они не станут подобны смоле. / Тогда в это время ты должен забрать у них секреты. /	
Это возвращается в тело в лучшем состоянии благодаря *qäf*.	Тело возвращается к [нему] в лучшем … «
Она жива и стара, и это доказательство древности науки в царстве возвышенного Бога. Она сильная, и ничто из металлов и других вещей не проявляет к ней враждебности, так как она сильнее их.	вечная вечности
И от Всесильного есть доказательство, что, если ты заставишь нести один *qïrât* [= 0,195 г] от него на *qintar* [= 100 фунтов = 44,5 кг] он	несешь

будет нести его. И *qāf* не является непреодолимым, за исключением тех случаев, когда на железо и сталь был положен один дирхам [= 3,12 г] его. А потом, с Божьей волей, она превращает их в золото. И хвала Богу за то, что он направил нас к выполнению этой копии в городе Хайдарабад Декан в первый день месяца Джумада II 1298 года [1 мая 1881 года]; Мулла Махмуд.	победитель, кроме случая, когда брошен один дирхам [= 3,12 г]

Комментарий

Описание встречи Джабира с великим имамом Джафаром является окончательным *откровением того, как автор понимал философский камень: именно как мистический эффект, в котором божественная тайна работы Аллаха в человеке передается от одного существа к другому. Когда шейх передает тайну, ученик становится мистически единым с шейхом.* Мы уже знаем об этом из древнейшего греческого алхимического трактата *Исида Прорицательница своему сыну Гору*[1], где Исида заклинает именем всех сил подземного мира, чтобы ее сын не мог открыть тайну никому, кроме своего сына или ближайшего друга, «чтобы он стал тобой, а ты стал им». Здесь уже разделение секрета порождает *unio mystica* между учителем и учеником. Джабир находит группу, собравшуюся вокруг Джафара, и на столе остатки еды, состоящей из habīs (финиковое топленое масло). Мне кажется возможным, что это намек на то, что группа вокруг Джафара праздновала своего рода причастие или *agape*, состоящее из habīs. Если это верно, то су-

[1] M. Berthelot. Alch. Grecs, I. XIII.

ществование тайных обществ должно было бы рассматриваться как уже существующее во времена Джафара, а школа Джабира должна была бы рассматриваться как тайная община, подобная более поздним Братьям Чистоты (*Ihwān as-safa'*). Вы должны были бы видеть здесь прямое продолжение эллинистических гностических сект, где многие из них праздновали такую общую трапезу.

Мистическая пища, которая порождает *unio mystica* группы Джафара, — это финиковое топленое масло. Вероятно, оно символизирует, помимо всего прочего, сладость любви *unio mystica* членов группы. Существует информация, что учитель Кармат Хамдан аль-Ахвази, учитель движения Карматов в Ираке, был хранителем финиковых магазинов[1]. Мне видится вероятным, что этот сообщенный факт имел тайное символическое значение и что финики рассматривались как символ «тайны» Карматского движения. Согласно легенде, когда Бог сотворил Адама из глины, от этой глины остался остаток, из которого Аллах сотворил пальму[2]. Таким образом, пальма стала своего рода женским эквивалентом божественного человека Адама, первого имама. Как показал Корбен, пальма стала символом *сестры Адама*, а также отождествлялась с Мариам, матерью Иисуса, и с Фатимой[3]. Символизируя Фатиму, мистики отождествляли пальму с «Землей Сезама» или «Землей Hurqalyä», то есть измерением воображаемого, или реальностью психики в юнгианском контексте. Корбен пишет: «Предание о пальме, созданной из Адамовой глины, записано в Большой энциклопедии шиитской традиции Мухаммад Бакиром Маджлиси, *Бихар аль-анвар*, XIV, 840 (Сафина, II, 581); оно фигурирует как пространный ответ, данный шестым имамом, Джафаром ас-Садиком, тому, кто спросил его о происхождении пальмы. Ответ включает в себя допол-

---

1 Cf. H. Halm, Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma īlīya, p. 2.

2 H. Corbin. Spiritual Body and Celestial Earth, p. 135 ff.

3 Там же, с. 138, 4 и 5. Арабское слово для пальмы nahla женское начало.

нительные детали, иллюстрирующие значение пальмы как символа небесной земли. Когда Бог изгнал Адама из Рая, он приказал ему взять пальму с собой (вниз). Адам посадил ее в Мекке. Все пальмы, «непосредственно происходящие» от нее, принадлежат к виду 'agwa (необычайно изысканные и крупные финики Медины). Все другие пальмовые деревья, в восточной и западной частях Земли, произошли из косточек этих фиников[1]. Поэтому Корбен утверждает: «Пальма олицетворяет Гнозис как духовную пищу. «[2]

Без сомнения, в этом последнем абзаце нашего текста автор ссылается на эти традиции и показывает, что, по его мнению, Джабир не имел полного раскрытия гнозиса Джафара, но был на пути к его пониманию[3].

В нашем тексте Джабир, насколько он понимает алхимическую тайну, становится единым с Джафаром, а также со всей Карматской общиной. Хотя алхимический опус, символизирующий процесс индивидуации, кажется в первую очередь уединенной заботой человека, он часто также ведет к более глубокому общению с нашими собратьями, но в некотором роде избирательным мистическим способом. Юнг подробно прокомментировал этот факт. Встреча Джабира с Джафаром иллюстрирует также, как говорится в нашем тексте, саморегулирующееся действие при свертывании камня. Это похоже на то, как если бы Джабир все еще блуждал и не был внутренне укреплен и, следовательно, также зависел от Джафара. В тот момент, когда он понял, что имел в виду Джафар, *он сам пре-*

---

1 Цитата из H. Corbin, там же, сноска 4 на стр. 309.

2 Там же, в сноске 4 на стр. 309.

3 Следующий отрывок был опущен редактором в связи с тем, что автором концовки рукописи Gim (G) не является Ибн Умаил, как переводчики и М.-Л. Фон Франц сначала подумали: «Кажется, что Ибн Умаил принадлежал к (поскольку был основателем?) ветви шиитского движения, которое считало себя восходящим к Джабиру, но в то же время обладало более полной истиной, которая прямо восходит к Джафару. На мой взгляд, это объясняет, почему труды Ибн Умаила не вошли в корпус Джабира».

вратился в мастера, независимого от Джафара и одновременно идентичного ему. На это намекает буква *qâf*, которая, согласно нашему тексту, является *скалой* или *камнем* и *высшей тайной.* Это, как говорится в тексте, *секрет нисхождения* «и оно не прекращалось.» Нисхождение, как мне кажется, намекает на то, что Аллах снова и снова нисходит к человечеству через посредничество имамов (а также пророков, *nätiq*-ов и т.д.), так что существует вечный поток божественного влияния от Бога к человеку, начиная с Адама и до конца дней.

Буква *mim* (см. выше отрывок 163. сл. 31.13–165, сл. 32.1) является общим для имен Мухаммад и Адам и, следовательно, намекает на их тайную идентичность. Затем в тексте говорится о *dâl* как о двух ногах Адама, причине войны. Адам и Мухаммад в конечном счете являются космическими гностическими Антропосами, которые пришли на землю с одной ногой в Адаме, а со второй ногой в Мухаммеде. Оба раза это вызывало войну: падение ангелов произошло из-за Адама, а война мусульман с неверными была вызвана Мухаммедом[1]. Эта война найдет свое завершение только тогда, когда появится *qâf*, *qa'im*, имам Воскресения. Он есть «Стоящий» или «Воскресающий» и приносит в конце дней истинный Гнозис, истинную религию, которая растворит «Закон» в единственном внешнем учении религии. Священная Триада в загадке буквы Джабира была расшифрована Корбеном как относящаяся к: *Али, Мухаммаду, Салману.* Я полагаю, что наша буква-загадка относится к *Адаму, Мухаммеду* и *Qa'im*-у, или *Кармату.* В своей *Книге Трех Слов,* Халид ибн Язид ссылается на тайну, которая состоит из трех слов, переданная от Адама до последнего человека. Очевидно, эти три имени по-разному интерпретировались различными ветвями исмаи-

---

[1] Относительно доктрины врагов имамов см. H. Halm, Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismä Jllya, c. 27 сл.

литских сект. Но на самом деле это всегда означало триадическое появление гностического Антропоса.

Когда эти арабские тексты достигли христианской Европы, три слова были естественным образом связаны с Троицей, как, например, в случае с *Aurora Consurgens*. *Aurora* заканчивается пересказом Песни Соломона: «Имеющий уши, чтобы слышать, да услышит, что дух учения говорит сынам учения о супружестве любящего с возлюбленным. Ибо он посеял свое семя, чтобы из него мог созреть тройной плод, который автор этих Трех Слов называет тремя драгоценными словами, в которых скрыта вся наука, которая должна быть дана благочестивым, то есть бедным, от первого человека до последнего.» Этот текст *Aurora* относится к «*Liber trium verborum*» Халида: «И это *три драгоценных слова, скрытых и открытых*, которые должны быть сообщены не безнравственным, не нечестивым и не неверующим, а верующим и бедным от первого человека до последнего.»[1]

В нашем тексте также упоминается изготовление чернил. Вероятно, это относится к тому же самому процессу, что и изготовление смолы, а именно к уменьшению prima materia в нигредо. В Исмиллитской традиции перо и табличка играют мистическую роль.

Перо символизирует творческое действие Бога в его мужской творческой форме (*qadar*). Табличка — это женский рецептивный принцип (*kuni*), который делает это творческое действие материально реальным[2]. Насколько мне известно, в текстах нигде не упоминаются чернила, но мы можем заключить, что чернила — это психика имама, через которую Аллах передает (записывает) свои тайные наставления человечеству, протекающие от первого имама или nätiq-а, до последнего.

---

[1] См. M.-L. von Franz,, Aurora Consurgens, там же, стр. 149. Цитата найдена в Arris Auriferae quam chemiam vocant (1610). I, стр. 228.

[2] См H. Halm, Kosmologie und Heilslehre, там же, с. 63.

ЧАСТЬ IV

ПРИЛОЖЕНИЯ

Библиография

Алхимические трактаты на латыни:

Artis auriferae quam chemiam vacant, Basle 1610.

Calidis liber secretorum, I, p. 208 ff.

Calidis liber triorum verborum, I, p. 227 ff.

Practica Mariae Prophetissae in artem alchimicam, I, p. 205 ff.

Rosinus ad sarratantem episcopum, I, p. 178 ff.

Aurora Consurgens, translated by M.-L. von Franz (see General Literature, von Franz).

Bibliotheca chemica curiosa, edited by J. J. Mangetus, Geneva 1702.

Artefius Clavis majoris sapientiae I, p. 503 ff.

Senioris antiquissimi libellus (de chemia), II, p. 216 ff.

Ibn Sin A. *Avicenna Latinus-Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus 1V—V. Edition critique de la traduction latine medievale*. Simone van Riet and G. Verbeke (eds), Louvain 1986.

Maier, Michael. *Symbola aureae mensae duodecim nationum*. Frankfurt a. M. 1617.

Magnus, Albertus. *De mirabilibus mundi*, Cologne 1485.

Musaeum Hermeticum, Frankfurt a. M. 1678.

Lambsprinck, *De lapide philosophico*, p. 337 ff.

Tabula Smaragdina, see Ruska, Julius, in *General Literature* below.

Theatrum Chemicum, edited by L. Zetzner, Argentorati (Strasbourg) 1659—1661.

Allegoriae sapientum ... supra librum Turbae, Vol. V, p. 57 ff.

Artefius Clavis majoris sapientiae IV, p. 221 ff.

Platonis liber quartorum, Vol. V, p. 114 ff.

Senioris Zadith, filii Hamuelis tabula chimica (De Chemia), Vol. V, p. 191 ff.

Turba philosophorum, see Ruska, Julius, in *General Literature* below.

Zadith Senior (Zadith ben Hamuel). *De Chemia Senioris antiquissimi philosophi libellus*, Strasbourg 1566.

Алхимические трактаты на арабском языке:

Ibn al-Muhtar, Abu cAbdullah Muhammad. *K. Mirdt al-cagadb*. See M. Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 245.

Ibn Umail, Muhammad. *Book of the Explanation of the Symbols — Kitab hall ar-rumuz*. edited by Th. Abt, W. MADELUNG and Th. HOFMEIER, translated by S. Fuad and Th. Abt, Corpus Alchemicum Arabicum I (GALA I), Zurich, 2003.

I BN Email. Muhammad. *Ad-Durra an-naqiya* (to be published). Ms. Asafiya II. 1410 et al. (see Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Band IV, p. 287).

Al-Qasida al-mlmiya (to be published), Ms. Be§ iraga 505 et al. (see Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Band IV, p. 288).

Three Arabic Treatises on Alchemy by Muhammad ibn Umail (10th century AD). Edition of the texts by M. Turab AlI, Excursus on the Writings and Date of Ibn Umail with Edition of the Latin Rendering of the *M(T al-waraqi* by H. E. Stapleton and M. Hidayat Husain, *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, Vol. XII (1933) No. 1, p. 117 ff.

Zosimos, *Mafdtlh as-sanca*, Ms. Cairo (to be published), Ms. Cairo, Dar al-kutub, 395 klmiya3 23.

Mushaf as-suwar (The Book of the Pictures), Ms. Istanbul, Arkeoloji Miizesi 1574 (CALA II edition forthcoming).

Общая литература:

Abt, Theodor. «The Great Vision of Muhammad Ibn Umail», supplement to *Psychological Perspectives*, Los Angeles 2003.

Addas, Claude. *Ibn cArabi ou la quete du soufre rouge*. Paris 1989.

Alch. Grecs, see: Berthelot, Marcellin.

Andreae, Johann Valentin. (Christian Rosencreutz, pseud.) *Chymische Hochzeit... Anno 1459*. For translation, see:

The Hermetick Romance; or. *The Chymical Wedding*.Translated by E. Foxcroft. London, 1690.

Anonymous, *Physiologus* (Codex parisianum graecus), Greek-Latin, with the commentaries of Nicolas Caussin, Paris 1618.

Asin Palacios, Miguel. *Islam and the Divine Comedy*, translated and abridged by Harold Sutherland, London 1968.

Attar, Farid ad-DTn. *The Conference of the Birds (= Mantiq Ut-Tair)^ A Philosophical Religious Poem in Prose*, Rendered into English from the literal and complete French translation of Garcin de Tassy by C. S. Nott, London 1954.

Aurigemma, Luigi. T1 concetto di sublimazione da Freud a Jung', in: *Prospettive junghiane*, Torino 1989.

Bacot, Jacques, Thomas, Frederick William and Toussaint, Gustav Charles. *Documents de Touen-Houang relatifs a I'Histoire du Tibet*, Paris 1940–1946.

Bernard, John Henry (ed.). 'Odes of Solomon', in: *Texts and Studies, contributions to Biblical and Patristic Literature*. Joseph Armytage Robinson (ed.), Vol. VIII, Cambridge 1912.

Berthelot, Marcell in. *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, Paris 1887/88.

La Chimie au moyen age, Paris 1885.

Bonnet, Hans. *Reallexikon der Aegyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952.

Brehier, Louis. *EEglise et I'Orientau moyen age-Les Croisades*, Paris 1907. Budge, Ernest Alfred Wallis.

Amulets and Superstitions — The Original Texts with Translations and Descriptions of a Long Series of Egyptian, Sumerian, Assyrian, Hebrew, Christian, Gnostic, and Muslim Amulets and Talismans and Magical Figures, New York 1978 (reprint).

From Fetish to God, Oxford University Press 1934. Reprint New York 1988.

The Mummy. A Handbook of Egyptian Funerary Archaeology, Cambridge 1925.

Carr a de Vaux, Bernard. *Notes et Textes sur I'Avicennisme aux confins du Xl-XIIe siecle*, Bibliotheque Thomiste, Vol. XX, Paris 1939.

Chevalier, Jean, and Gheerbrant, Alain (eds). *Dictionnaire des Symboles*, Editions Robert Laffont et Editions Jupiter, 1969.

Comarius. 'Livre de Comarius: Philosophe et Grand-Pretre enseignant a Cleopatre 1'Art Divin et Sacre de la Pierre Philosophale', in: *Collection des Anciens Alchemistes Grecs*, M. Berthelot (ed.), Vol. II, p. 278 ff.

Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Bollingen Series XCI, 2, Princeton, New York 1969.

Spiritual Body and Celestial Earth — From Mazdean Iran to ShVite Iran, Bollingen Series XCI, 2, Princeton 1977.

L'Homme de Lumiere dans le soufisme iranien, Chambery 1971.

'Le Livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan (alchimie et archetypes)', *Eranos-Jahrbuch*, XVIII/1950, Zurich 1950, p. 47—114.

Denomy, Alexander Joseph. 'An Inquiry into the Origins of Courtly Love', in: *Mediaeval Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Vol. VI (1944), p. 175ff.

Duval, Paulette. *La pensee alchimique et le Conte du Graah* Recherches sur les structures (Gestalten) de la pensee alchimique, leurs correspon- dances dans le Conte du Graal de Chretien de Troyes et 1'influence de 1'Espagne mozarabe de 1'Ebre sur la pensee symbolique de 1'oeuvre, Paris 1979.

Eisler, Robert. *Weltenmantel und Himmelszelt*, Vol. I, Miinchen 1910.

Eliade, Mircea. *Yoga, Immortality and Freedom*, London 1978.

Festugiere, Andre Jean. *Hermetisme et Mystique Paienne*, Paris 1967.

von Franz, Marie-Louise. *Aurora Consurgens*, Companion Work to C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, Bollingen Series LXXVII, New York 1966.

Alchemy: An Introduction to the Symbolism and the Psychology, Toronto 1980.

On Dreams and Death, Boston, London 1986; Chicago 19982.

Gabir ibn Haiyan. *Dix trades d'alchimie traduits et commentes par Pierre Lory*, Paris 1983.

Gang, Peter (ed.). *(see Tantra, das...)*.

Von Grunebaum, Gustave E. *Medieval Islam — A Study in Cultural Orientation*, Chicago 1953.

Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture — The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early cAbbasid Society (2nd^th/8th-10th centuries)*, London and New York 1998.

Halm, Heinz. *Kosmologie und Heilslehre der friihen IsmacTliya — eine Studie zur Islamischen Gnosis*, Wiesbaden 1978.

Hastings, James (ed.). *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 1–13, Edinburgh, New York 1953.

Holmyard, Eric John (ed.). *The Alchemical Works ofGeber*, introduction by E. J. Holmyard, reprint of first edition, London 1928.

Hopfner, Theodor. *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungsz.auber: mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Ddmonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers iiberhaupt und der magischen Divination im besonderen*, Mehrteiliges Werk (in Serie), Leipzig 1921.

Ibn Umail, Muhammad. Text and studies, collected and reprinted by Fuat Sezgin (editor), Frankfurt am Main 2002.

SInA, 'A Treatise on Love by Ibn Sina', translated by Emil Fackenheim, in: *Mediaeval Studies*, Toronto, Vol. VII (1945), p. 208–228.

Jacobsohn, Helmuth. 'Das gottliche Wort und der gottliche Stein', *Eranos-Jahrbuch* XXXIX (1970), Gesammelte Schriften, Hildesheim 1992, p. 152 ff.

Jung, Carl Gustav. *Symbols of Transformation, Collected Works*, 5, Princeton 1967.

The Archetypes and the Collective Unconscious, Collected Works, 9/1, Princeton 1968.

Aion, Collected Works, 9/2, Princeton 1968.

Psychology and Religion — West and East, Collected Works, 11, Princeton 1969.

Psychology and Alchemy, Collected Works, 12, Princeton 1968.

— *Alchemical Studies, Collected Works*, 13, Princeton 1967.

Mysterium Coniunctionis, Collected Works, 14, Princeton 1974.

The Practice of Psychotherapy, Collected Works, 16, Princeton 1970.

The Symbolic Life, Collected Works, 18/1 and 18/2, Princeton 1980.

Lectures given at the ETH Zurich 1938/1939, and 1940/1941 (on the 'Process of Individuation'—3: Eastern Texts, 4. Exercitia spiritualia of St Ignatius of Loyola), unpublished private notes, Edition 1960.

Letters Vol. I–II, Gerhard Adler and Aniela Jaffe (eds), translations from the German by R. F. C. Hull, London 1973–1976.

Memories, Dreams, Reflections, New York 1963.

The Secret of the Golden Flower commentary, see Wilhelm, Richard, and also *Collected Works*, 13.

Seminare — Kindertraume, Lorenz Jung and Maria Meyer-Grass (eds), Olten 1987.

Visions, Notes of the Seminar given in 1930–1934, edited by Claire Douglas, Princeton University Press 1977.

Kraus, Paul. *Jabir ibn Hayyan — Contribution a l'histoire des idees scientifiques dans l'Islam*, Memories de ITnstitut d'Egypte, Le Caire 1942, Vol. I et II. Reprint: *Jabir ibn Hayyan — Contribution a l'histoire des idees scientifiques dans TIslam — Jabir et la science greques*, Paris 1986.

Alchemic, Ketzerei, Apokryphen im fruhen Islam, Gesammelte Aufsatze, Hildesheim 1994.

Levi Della Vida, Giorgio. 'Something more about Artefius and his *Clavis sapientiae*', in: *Speculum, a Journal of Mediaeval Studies*, Vol. 13. 1938, p. 80ff.

Ricerche sulla formazione del piu antico fondo dei manuscritti orientali della Biblioteca Vaticana, (Studi e Testi, 92), Citta del Vaticano 1939.

Leisegang, Hans. *Die Gnosis*, Leipzig 1924.

Llull, Ramon. *Das Buch vom Freunde und Geliebten*, Herausgegeben, eingeleitet und aus dem Altkatalanischen iibertragen von Erika Lorenz, Zurich, Miinchen, 1988.

The Book of the Lover and the Beloved, an English translation with Latin and Old Catalan versions transcribed from original manuscripts by Mark D. Johnston, foreword by G. Pridham, Warminster 1995.

Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*, The Persian Heritage Foundation, Columbia Lectures on Iranian Studies, 4, Albany, New York 1988.

Mahabharata, translated into English with Original Sanskrit Text (10 vols). Translation according to M. N. Dutt, Ishwar Chandra Sharma and O. N. BiMALl (eds), Parimal Sanskrit Series 60, Delhi 2001.

Mahdihassan, Syed. *Indian Alchemy or Rasayana*, New Delhi 1979.

Meier, Fritz. 'Das Mysterium der Kaaba', *Eranos-Jahrbuch* XI (1944), Zurich 1945, p. 187–214.

'The Mystery of the Kaaba — Symbol and Reality in Islamic Mysticism', in Bollingen Series 30, 2 (The Mysteries), *Papers from the Eranos Yearbooks*. 1955, 149–168.

'The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam', in Bollingen Series 30, 1 (Spirit and Nature), *Papers from the Eranos Yearbooks*, 1954, 149–203.

'Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam', *Eranos-Jahrbuch* XXIII (1954), Zurich 1955, p. 99–139.

Mertens, Michele. *Les Alchimistes Grecs*, IV. 1, Zosime de Panapolis, Paris 1995.

Meyerhof, Max. 'On the Transmission of Greek and Indian Science to the Arabs', in: *Islamic Culture*. Hyderabad, Vol. 11, 1937, p. 17–29.

Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, Massachusetts 1964.

Neumann, Wolfgang. *Der Mensch und sein Doppelganger — Alter Ego Vorstellungen in Mesoamerika und im Sufismus des Ibn: Arabi*, Wiesbaden 1981.

Newman, William R. *The Summa Perfections of Pseudo-Geber — A Critical Edition, Translation and Study*, Leiden 1991.

Odes of Solomon (see Bernard, J. H.)

Paret, Rudi. 'An-Nazzam als Experimentator', in: *Der Islam, Zeitschrift fur Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, Berlin, Vol. XXV (1939). p. 228–233.

Partington, James Riddick. 'Albertus Magnus on Alchemy', in: *Ambix*, London, Vol. 1 (1937–8), p. 3–20.

Physiologus (see ANONYMOUS).

Plessner, Martin. 'The Place of the Turba Philosophorum in the Development of Alchemy', in: *Isis — An International Review devoted to the History of Science and Its Cultural Influences*, Quarterly Organ of the History of Science Society and of the International Academy of the History of Science, 45, 1954, p. 331–338.

Vorsokratische Philosophic und griechische Alchemic in arabisch-lateinischer Uberlief'erung — Studien zu Text und Inhalt der Turba philosophorum, Wiesbaden 1975.

Plinius Secundus (Major), Caius. *Historiae naturalis libri XXXVII*, Vol. X, Venezia 1469.

Po-Tuang, Chang. *The Inner Teachings of Taoism*, Commentary by Liu I Ming, translated by Th. Cleary, Shambhala 1986.

Preisendanz, Karl (ed.). *Papyri Graecae Magicae — Die griechischen Zauberpapyri*, Berlin, 1928–1931, Vol. II.

Pretzl, Otto. 'Die fruhislamische Atomlehre. Ein Beitrag zur Frage uber die Beziehungen der fruhislamischen Theologie zur griechischen Philosophic', in: *Der Islam, Zeitschrift fur Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, Berlin, Vol. XIX, 1931, p. 117–130.

Reitzenstein, Richard. *Poimandres*, Leipzig 1904.

Die Hellenistischen Mysterienreligionen, 3rd edition, Leipzig 1927.

Rigveda, The Hymns of the Rigveda. Translated by R. T. H. Griffith, Benares 1896–1897.

Roeder, Gunther. *Urkunden zur Religion des Alten Aegyptens*, Jena 1923.

Ruska, Julius. *Turba Philosophorum*, Berlin 1931.

Tabula Smaragdina, Heidelberg 1926.

Arabische Alchemisten, Heidelberg 1924.

'Studien zu Muhammad ibn Umail at-Tamimi's Kitab al-Ma; al- WaraqT wa '1-Ard an-Najrmyah', in: *Isis — An International Review devoted to*

the History of Science and Civilization, Quarterly Organ of the History of Science Society and of the International Academy of the History of Science, 24, 1935–1936, p. 310 ff.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill. 1975.

Serrano, Miguel. *C. G. Jung and Hermann Hesse — a Record of Two Friendships*, London 1966.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Vol. I–XII, Leiden 1967–1984, Frankfurt a. Main since 1995.

Ibn Umail, Text and Studies, collected and reprinted by Fuat Sezgin (editor), Frankfurt am Main 2002.

Stapleton, Harry Ernest, and Hidayat Husain, Muhammad. *Three Arabic Treatises on Alchemy by Muhammad ibn Umail (10th Century AD)*, Edition of the Texts by M. Turab cAlI, *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta*, Vol. XII, 1933, No. 1, p. 117 ff.

— 'Alchemical Equipment in the Eleventh Century', *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta*, Vol. I (1905), No.l, p. 47 ff.

Das Tantra der verborgenen Vereinigung — Guhyasamaja-Tantra, translated from the Sanscrit and edited by Peter Gang, Miinchen 1988.

Trinick, John. *The Fire-Tried Stone*, London 1967.

Tweedie, Irina. *Daughter of Fire: A Diary of a Spiritual Training with a Sufi Master*, Nevada City, 1986.

Ullmann, Manfred. 'Kleopatra in einer arabischen Disputation', in: *Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes*, Wien, Vol. 63/64, 1972. p. 158–175.

Ullmann. Manfred. *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Handbuch der Orientalistik I, VI.2, Leiden 1972.

Vadet, Jean. *L'esprit courtois en orient*, Paris 1968.

Valerius Maximus, *Facto rum et dictorum memorabilium*, Libri 1-IV, Paris 1535.

Weyer, Jost. 4Einfiihrung in die arabische Chemie und Alchemie', in: *Quellengeschichtliches Lesebuch zur Chemie und Alchemie der Araber im Mittelalter,* K. Garbers and J. Weyer (eds), Hamburg 1980.

Wilhelm, Richard. The Secret of the Golden Flower, translated and explained by R. Wilhelm, commentary by C. G. Jung, London 1935

Глоссарий

Albedo (Альбедо)	Латинский алхимический термин придания мистической субстанции белого цвета.
Anima (Анима)	Олицетворение женской природы мужского бессознательного. Анима наиболее типично проявляется в персонифицированной форме в виде фигур в снах и фантазиях («возлюбленная из сновидений») или в иррациональных чувствах мужчины.
Animus (Анимус)	Олицетворение мужской природы женского бессознательного. Анимус наиболее типично проявляется в персонифицированной форме в виде фигур в снах и фантазиях («возлюбленного из сновидений») или в иррациональности женского мышления.
Aqua divina	Латинское название для обозначения Божественной Воды
Aqua permanens	Латинское название для обозначения Вечных Вод
Aqua sapientiae	Латинский термин воды мудрости, названия Божественной воды.
Аврора	Латинский термин, обозначающий восход солнца.
Citrinitas (Цитринитос)	Латинский алхимический термин придания мистической субстанции желтого цвета.

Cognitio matutina	Сознание рассветное (т.е. сознание человека, обращенного к самопознанию)
Cognitio vespertina	Сознание закатное (т.е. сознание внешнего человека, обращенного к внешней стороне вещей)
Coniunctio oppositorum (коньюнкция)	Союз противоположностей
Creatio continua	Латинский термин «продолжающегося творения»; он выражает идею, что творение-это непрерывный процесс, который продолжается и по сей день.
Hierosgamos (Иерогамия)	Священный брак
Lavatio	Латинский алхимический термин, обозначающий процесс очищения (пурификации).
Nigredo (Нигредо)	Латинский алхимический термин для придания мистической субстанции черного цвета. Психологический термин для замешательства, дезориентации или депрессии.
Opus	Латинский термин, обозначающий алхимическую работу.
Prima materia	Латинский алхимический термин для первой субстанции, изначальной тайной субстанции.

Rubedo	Латинский алхимический термин для придания мистической субстанции красного цвета.
Самость	Термин, используемый К. Г. Юнгом для обозначения Центрального архетипа, супраординатного сознательному эго. Самость охватывает не только созиательную, но и бессознательную психику и является центром этой тотальности, точно так же, как эго является центром сознания.
Separatio	Латинский алхимический термин, означающий разделение.
Unus mundus	Латинский алхимический термин, используемый алхимиком Дорнеем (16 век) для обозначения единства психо-материальной реальности.

Диакритические Знаки: Произношение

ʻ — гортанная смычка
ä — длинная а

t — «th» произносится как в английском слове thing

g — произносится как в английском слове gentleman

h — произносится с включением задней поверхности горла, втягиванием звука в себя

h — щелевой звук, как в шотладском «лох»

d — произносится «th» как в английском слове «there»
s — шипящий звук, как в слове ‘sheep’

s- глухая s

d- глухая d

t — глухая t

z — глухая z

{— очень глубокая горловая а

g — гортанная r

ü — длинная u

ï — длинная I